

شواكل الحور

في شرح

هياكل النور

تصنيف العلامة المحقق

جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني

المتوفى سنة ٩٠٨ هـ

عن نسخة المؤلف بخطه

ومتن هياكل النور لشيخ الإشراق الشهاب السهروردي

المقتول سنة ٥٨٧ هـ

ومعه

(١) متهوات الشارح الجلال الدواني

(٢) الحواشي الزاهدية على شرح الهياكل

للعلامة محمد مير زاهد الهروي

المتوفى سنة ١١٠١ هـ

دراسة وتحقيق

محمد حسن علي حسن

دار الفتح
للدراسات والنشر




شواكل الحور
في شرح
هياكل النور

بيانات الإيداع في دائرة المكتبة الوطنية بالمملكة الأردنية الهاشمية

الدواني، جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي.

شواكل الحُور في شرح هياكل النور / جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني، دراسة وتحقيق: محمد رجب علي حسن، عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠٢٣م.

٤٩٦ص، قياس القطع : ١٧×٢٤ سم.

الواصفات: علم الكلام/ التصوف/ الفلاسفة/ الفلسفة الإسلامية.

التصنيف العشري (ديوي) : ١٨٩,٣

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : (٢٠٢٣/٦/٣٠٩٨)

الرقم المعياري الدولي (ISBN) : ٥-٦٥٩-٢٣-٩٩٥٧-٩٧٨



الطَّبعَةُ الأولَى

١٤٤٤هـ = ٢٠٢٣م



دار الفتح للدراسات والنشر

أسسها سنة ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م

د. إياد أحمد الغوج

رقم الهاتف : ٦٤ ٣٥ ٦٥١٦ ٦ (٠٠٩٦٢)

رقم الجوال : ٤٦٧ ٩٢٥ ٧٧٧ (٠٠٩٦٢)

ص.ب : ١٩١٦٣ عمان ١١١٩٦ الأردن

البريد الإلكتروني : info@daralfath.com

الموقع الإلكتروني : www.daralfath.com

شواكل الحور

في شرح

هياكل النور

تصنيف العلامة المحقق

جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت ٩٠٨هـ)

عن نسخة المؤلف بخطه

ومتن هياكل النور

لشيخ الإشراق الشهاب السهروردي (ت ٥٨٧هـ)

ومعه

(١) منهوات الشارح الجلال الدواني

(٢) الحواشي الزاهدية على شرح الهياكل

للعلامة محمد مير زاهد الهروي (ت ١١٠١هـ)

دراسة وتحقيق

محمد رجب علي حسن



دار الفتح
للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى من علمتني الخطَّ بالقلم، وكانت ترجو لي الخير والسداد

إلى روح أمي الغالية، برَّد الله مضجعها،

وأسكنها الفردوس الأعلى

يا قيُّوم أيِّدنا بالنور، وثبتنا على النور،
واحشرنا إلى النور، واجعل منتهى مطالبنا رضاك،
وأقصى مقاصدنا ما يعدُّنا لأن نلقاك،
ظلمنا نفوسنا، لستَ على الفيض بضنين،
أسارى الظلمات بالباب قيامٌ ينتظرون الرحمة
ويرجون الخير، الخير دأبك اللهم، والشر قضاؤك،
أنتَ بالمجد السني تقتضي المكارم،
وأبناء النواسيت ليسوا بمراتب الانتقام،
بارِك في الذكر، وادفع السوء، ووفق المحسنين،
وصلِّ على المصطفى وآله أجمعين.

شهاب الدين السهروردي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيِّدِنا ونبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومَن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

وبعدُ،

فإن الاشتغال بالعلم من أفضل الطاعات، وأولى ما أُنفقتْ فيه نفائسُ الأوقات، وإنّ مِن أنفع المطالب حالًا ومآلًا العلومَ الحِكْمية، التي يُعرَف بها أحوالُ الموجودات الخارجية على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، أو هي التشبُّه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، والتشبُّه بالإله يكون في الإحاطة بالمعلومات، والتنزُّه عن الجسمانيات.

وقد زخرت المكتبةُ العربيةُ بنفائس الكتب في العلوم الحكمية، وخاصة ما دوَّنه علماء السُّنّة في هذه العلوم، بَيْدَ أنّ الناظر يجد أنّ تراث أهل السُّنّة في علوم المعقول قد عانى من الإهمال المعرفي، حتى خُيِّل لبعض الأساتذة والباحثين أن تراث أهل السُّنّة في العلوم الحكمية يكاد يكون معدومًا؛ إذ ظنوا أن صنيع حجة الإسلام الغزالي في نقده للفلسفة قد قضى عليها بالمشرق ولم تَقُم لها قائمة، وأقصى ما أَوْلَوه عنايةً من دراستهم عن متأخري الحكماء هو دراستهم للأعمال الفكرية لعلماء الشيعة زمنَ الدولة الصفوية أمثال الميرداماد وملا صدرا، وتغافلوا عمّا دوَّنه أجِلَّة علماء السُّنّة في المعقول، سِيَّما علماء الروم وفارس والهند والكرد.

والفقير قد أولى عنايتَه بتحقيق تراث العلّامة المحقق جلال الدين الدوّاني قَدَّس الله سِرَّه في الكلام والحكمة والعرفان، وما كان يدور بخَلَدِه أن يكون كتاب «شواكل الحور» أولَ هذه الأعمال الفكرية المنشورة.

وأنّى للفقير وهو لم يتخطَّ بَعْدُ دورَ الطلبِ في العلوم الحكمية أن يُقدم على تحقيقِ هذا الكتاب، ولكن إرادة الله نافذة، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يَكُن.

وهذا الكتاب قد اشتمل على ثلاثة أعمال عظيمة دوَّنها أجِلَّة الحكماء هي:

كتاب «هياكل النور» للشيخ الفاضل، والحكيم الكامل، صاحب الإشراق، شهاب الدين السُّهْرَوَرْديّ قَدَّس اللهُ سِرَّه، الذي قال فيه العلّامة الشيرازي في شرح حكمة الإشراق عند تعرُّضه لمرتبة الحكيمِ الإلهيِّ المتوغِّل في التألُّه والبحث: «هذه الطبقة أعزُّ من الكبريت الأحمر، ولا نعرف أحدًا مِن المتقدمين موصوفًا بهذه الصفة؛ لأنهم وإن كانوا متوغِّلين في التألُّه لم يكونوا متوغِّلين في البحث، إلّا أنْ يُراد بتوغُّلهم معرفة الأصول والقواعد بالبرهان مِن غير بَسْطِ الفروع وتفصيلِ المجمَل وتمييزِ العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب؛ لأن هذا ما تمَّ إلّا باجتهاد أرسطو، ولا مِن المتأخرين غيرَ صاحبِ هذا الكتاب»[1].

وكتاب «شواكل الحُور» للأستاذ المحقق، والنحرير المدقق، الذي صحَّ أن يُقال في شأنه عند إبراز علوِّ مكانه: «أستاذ البشر، والعقل الحادي عشر، الأفضل الأكمل الأوحد، جلال الحق والعرفان، والحقيقة والإيقان»، مولانا جلال الدين الدوّاني قَدَّس اللهُ سِرَّه.

والمحقق الدوّاني رضي الله عنه وإنْ كان من متكلِّمي الأشعرية إلّا أنه جارٍ على نسق شيخ الإشراق في الحكمة والعرفان، حتى عدَّه بعضُ العلماء من الحكماء الإشراقيين.

---

(١) «شرح حكمة الإشراق» للعلامة قطب الدين الشيرازي (ص٢١).

قال حاجي خليفة عند حديثه عن العلم الإلهي: «قال الفاضل أبو الخير: وهذا العلم هو المقصِد الأقصى، والمطلب الأعلى، لكن مَن وقف على حقائقه واستقام في الاطلاع على دقائقه فقد فاز فوزًا عظيمًا، ومَن زَلَّت به قدمُه أو طغى به قلمُه فقد ضَلَّ ضلالًا بعيدًا، وخسر خسرانًا مبينًا؛ إذ الباطلُ يشاكل الحقَّ في مآخذه، والوهمُ يعارض العقلَ في دلائله، جَلَّ جنابُ الحقِّ عن أن يكونَ شريعةً لكلِّ وارد، أو يُطْلعَ على سرائر قُدسه إلا واحدًا بعد واحد، وقلَّما يوجد إنسانٌ يصفو عقلُه عن كدر الأوهام.

واعلم أنّ مِن النظر رتبةً تُناظر طريقَ التصفية، ويقرب حدُّها مِن حدِّها، وهو طريق الذوق، ويسمُّونه: الحكمة الذَّوْقية، وممَّن وصل إلى هذه الرتبة في السلف السُّهْرَوَرْدِيُّ، وكتاب «حكمة الإشراق» له صادرٌ عن هذا المقام برمزٍ أخفى من أن يُعلم، وفي المتأخرين الفاضل الكامل مولانا شمس الدين الفناري في الروم، ومولانا جلال الدين الدوّاني في بلاد العجم، ورئيس هؤلاء الشيخ صدر الدين القُونوي، والعلّامة قطب الدين الشيرازي»[١].

وهذه النشرةُ الجديدةُ من كتاب «شواكل الحور» التي أُقدِّمها للقُرّاء قد امتازت عن غيرها بكونها مقابَلةً على نسخةٍ بخطِّ المحقّق الدوّاني، ومطرَّزةً بـ«منهوات الشارح».

وبذيله «الحواشي الزاهدية» للعلّامة المحقّق المدقّق المتضلّع في العلوم الحكمية محمد مير زاهد الهروي، وكان لي الشرفُ بنشر هذه الحاشية التي لم تُطبع من قبل.

---

(١) «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لحاجي خليفة (١ : ١٦٠).

ولا شكَّ أنّ الناظر في الدراسات العقلية يجد تغافلًا وإهمالًا من قِبَل الباحثين العرب بشأن علماء الهند، سِيَّما في العلوم الحكمية، وقد كتب في ذلك أخي البحّاثة فضيلة الدكتور سامي معوض الأزهري، فكان ممّا قاله: «من الحواضر العلمية التي يغفُل عن الالتفات إليها كثيرٌ من المشتغلين بالعلوم من العرب: بلادُ الهند والباكستان، فلقد نبغ في هذه الأصقاع البعيدة جمهرةٌ من علماء الإسلام في شتّى الفنون العقلية والنقلية، حازوا فيها أقصى غايات التمكُّن، وبلغوا فيها مراتب الاجتهاد.

وإنّ الناظرَ في تراجمهم ومؤلَّفاتهم يتحيَّر من هذا الجمع العجيب بين الإتقان التامّ لعلوم النقل كالحديث والفقه، والتضلُّع الرهيب في علوم المعقول، على نحو لا تظفر بمثله في تراجم علماء العرب إلا في النادر جدًّا الذي لا يمثِّل ظاهرةً معتبرةً كما هو عند الهنود؛ إذ قد اشتهر عند العرب أنّ العالمَ بالنقليّات لا إلمامَ له بالعقليّات، والعالمَ بالعقليّات ضعيفٌ في علوم النقل سِيَّما الحديث.

وأمّا هؤلاء فإنك تجدهم يشرحون البخاريَّ وكتبَ السُّنَن، ويتنافسون في شروح كتب الحنفية المشهورة مثل «الهداية» للميرغيناني وغيره، ويكتبون كلامًا عاليًا شريفًا في المصطلح، فتظنُّ لأول وهلةٍ أنّ هذه العلوم هي الغالبةُ عليهم، ثم تتفاجأ بمؤلَّفاتِ هؤلاء المُحَدِّثين الفقهاء في علم المنطقِ والكلامِ والفلسفةِ فيصيبك الدهَشُ من هذا التحقق الرائع بعلوم المعقول إلى جانب علوم النقل، ثم ترى أبحاثَهم في عويص المسائل الفلسفية ومناقشاتِهم لكبار أئمة الفلاسفة، فلا تكاد تصدِّق أنّ هذا هو نفسه ذاك الفقيه والمُحَدِّث».

ولعل هذا العمل يكون إسهامًا من الفقير في نشر تراث علماء الهند في العلوم الحكمية، وإن كان يدِقُّ على نظري القاصر في بعض المواطن فَهْمُ كلام المحقق الهروي، لكن حسبي في ذلك أني اجتهدتُ في ضبط النصِّ قدر الطاقة، مسترشدًا

بما ورد في الحديث النبوي الشريف: «نَضَّرَ اللهُ وَجْهَ امْرِئٍ سَمِعَ مَقالَتِي فَحَمَلَها، فَرُبَّ حامِلِ فِقْهٍ غَيْرُ فَقِيهٍ، وَرُبَّ حامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»[١].

وأرجو مِن شيوخي وأساتذتي وإخواني النصيحةَ والإفادةَ بالملاحظات القيِّمة حول الكتاب والتحقيق.

ولا يَفُوتني توجيهُ الشكر والعرفان لكلِّ مَن له دورٌ بارزٌ في صدور هذا العمل.

وأخصُّ بالشكر أخي وصديقي الأستاذ محروس محمد عبد العال حفظه الله، الذي عاونني في نسخ نص «شواكل الحور» للمحقق الدوّاني.

كما أتوجَّه بالشكر لأخي وصديقي البحّاثة فضيلة الشيخ صهيب حسن الشافعي حفظه الله، الباحث بمكتب إحياء التراث بمشيخة الأزهر الشريف، الذي أمَدَّني بما لم يتوفَّر لديَّ من مصنَّفات شيخ الإشراق السُّهْرَورديِّ، ولم يضنّ عليَّ بنصحه وإرشاده.

وأشكر فضيلة الشيخ حسام صلاح الضرغامي حفظه الله، الباحث بمكتب إحياء التراث بمشيخة الأزهر الشريف، الذي أمَدَّني بالنسخة الخطية المكتوبة بخط الدوّاني المحفوظة بمكتبة آيا صوفيا، بوساطة أخي الشيخ صهيب حسن.

كما أتوجَّه بالشكر والتقدير لفضيلة الدكتور محمد نَصّار حفظه الله، الذي أمَدَّني بنسخة خطية ثانية من حاشية المحقق الهروي.

---

(١) رواه الإمام أحمد من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وأبو داود من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، والترمذي من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وقال: حديث حسن صحيح، والحاكم من حديث كعب بن مالك رضي الله عنه واللفظ له.
انظر: «مسند الإمام أحمد» (٢١: ٦٠) رقم الحديث (١٣٣٥٠)، و«سنن أبي داود» (٥: ٥٠١) رقم الحديث (٣٦٦٠)، و«سنن الترمذي» (٤: ٣٣١) رقم الحديث (٢٦٥٧)، و«المستدرك على الصحيحين» لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (١: ١٦٤) رقم الحديث (٢٩٧).

ولا يَفُوتني توجيهُ الشكر إلى فضيلة الشيخ عبد المجيد باطوس الحنفي حفظه الله، الذي أعانني على تعريب بعض العبارات الفارسية الواردة في حاشية المحقق الهروي، وأوضح لي بعض العبارات المشكلة. فجزاهم الله عنِّي وعن العلم وأهلِه خيرَ الجزاء.

ولا أنسى توجيهَ الشكر إلى رفيقة دربي زوجتي العزيزة، التي سهرتْ على راحتي، وأجهدتْ نفسَها في العناية بي وبتربية ابنتي، وهيَّأتْ لي المناخَ المناسبَ للعمل، وتحمَّلتْ مني التقصير، فجزاها الله عنِّي خيرَ الجزاء.

وفي هذا المقام أتوجَّه إلى الله تعالى بالدعاء بالرحمة والمغفرة للعلماء الأجِلَّاء أساتذةِ المعقول وشيوخِه في الديار المصرية الذين وافَتْهم المنيَّةُ هذا العام، سائلًا المولى تبارك وتعالى أن يتغمَّدهم برحمته، ويُسكنهم فراديسَ جِنانه، وأن يجعلَنا خيرَ خَلَفٍ لخير سَلَف.

كما أنه أحزنني ـ وقد كنتُ أوشكتُ على الانتهاء من تحقيق هذا الكتاب ـ سماعُ خبر وفاة الأستاذ البحّاثة فضيلة الشيخ أحمد الشاذلي الأزهري رحمه الله، وقد وافَتْه المنيّةُ بالطاعون داعيًا إلى الله، مدرسًا للعلوم الحكمية ببلاد الشيشان، فأسألُ اللهَ أن يغفرَ له ويرحمَه ويُدخلَه الفردوسَ الأعلى، والمرجوُّ ممَّن اطَّلع على هذا الكتاب أن يدعوَ له بالرحمة ويقرأ له الفاتحة.

وأسألُ اللهَ تعالى أن يكون هذا العملُ خالصًا لوجهه الكريم، وخدمةً لدينه وللأُمّة الإسلامية، وأن يُدخل السرورَ على قلب سيدنا محمد ﷺ، وأن ينفع اللهُ به قارئَه وكاتبَه والناظرَ فيه، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

المحقق

بين يدي الكتاب

تُعتبر حكمة الإشراق من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أنّ الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام منها؛ وذلك لأنّ السعادةَ العظمى والمرتبةَ العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بما له من صفات الكمال والتنزُّه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد.

والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين: أحدهما: طريقة أهل النظر والاستدلال. وثانيهما: طريقة أهل الرياضة والمجاهَدات.

والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا مِلّةً من مِلَل الأنبياء عليهم السلام فهُم المتكلمون، وإلّا فهم الحكماء المشاؤون.

والسالكون للطريقة الثانية إن وافقوا في رياضاتهم أحكامَ الشريعة فهم الصوفيةُ المتشرِّعون، وإلّا فهم الحكماء الإشراقيون.

فلكلِّ طريقةٍ طائفتان، وحاصلُ الطريقة الأولى الاستكمالُ بالقوة النظرية والترقّي في مراتبها، والغاية القصوى من تلك المراتب هي العقلُ المستفاد، أعني مشاهدة النظريات.

ومحصولُ الطريقة الثانية الاستكمالُ بالقوة العملية والترقّي في درجاتها، وفي الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد، بل هذه الدرجة أكمل وأقوى من المستفادِ من وجهين:

أحدهما: أنّ الحاصلَ في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية؛ لأنّ الوهمَ له استيلاءٌ في طريقة المباحثة، بخلاف تلك الصور القدسيّة التي ذكرناها؛ فإنّ القوى الحسِّية قد سُخِّرت هناك للقوة العقلية فلا تنازعها فيما تحكم به.

وثانيهما: أنّ الفائضَ على النفس في الدرجة الثالثة قد يكون صورًا كثيرةً استعدَّت النفسُ بصفائها عن الكدورات وصقالتها عن أوساخ التعلُّقات لأنْ تفيض تلك الصور عليها، كمِرآةٍ صُقلت وحُوذِيَ بها ما فيه صور كثيرة، فإنه يتراءى فيها ما تتسع هي له من تلك الصور، والفائضَ عليها في العقل المستفاد هو العلوم التي تناسب تلك المبادئ التي رُتِّبت معًا للتأدي إلى مجهول، كمِرآةٍ صُقِل شيءٌ يسيرٌ منها، فلا يرتسم فيها إلا شيءٌ قليلٌ من الأشياء المحاذية لها[1].

والشيخ الإلهيُّ شهاب الدين السُّهْرَورديُّ يُعتبر صاحبَ الحكمة المشرقية التي أعادت تظهير الكثير من الأفكار الحِكمية القديمة من بلاد اليونان والهند وفارس وغيرها.

وقد تتابعت الكتب والدراسات عن شيخ الإشراق ومعالم فلسفته؛ فقد تناوله بالبحث والدراسة والشرح والنقد المتكلمون والفلاسفة والصوفية، وكذلك الأساتذةُ العرب والإيرانيون والمستشرقون.

وفي هذا التقديم أتناولُ معالمَ فلسفة السُّهْرَورديِّ الإشراقية ومذهبَه في التصوف، وأعرضُ لِما تضمَّنه كتاب «هياكل النور»، جامعًا بعضَ الشذرات المتفرقة عنه التي توضح رأيَه في نظرية الإشراق التي تُعَدُّ خلاصة فلسفته.

---

(١) انظر: «حاشية السيد الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار» (ص١٢، ١٣)، و«تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للشيخ مصطفى عبد الرازق (ص٧٤).

نظرية الإشراق عند السهروردي :

يمكن القول بأنّ المنهج الإشراقي قد شكَّل تحوُّلًا في نظام المعرفة عند الفلاسفة المسلمين بعد هيمنة المنهج المشّائي لمدة طويلة على تفكيرهم، ويُعَدُّ الشيخ السُّهْرَورديُّ المقتولُ زعيمَ هذا المنهج والمؤسسَ له بلا منازع.

فقد عمل هذا المنهج على إعادة ترتيب سُلَّم الأهمية لوسائل المعرفة ليُعيد تشكيلَ نسق المعرفة ذاتها، وبعبارة أخرى: أجرى تغييرًا بنيويًّا في آليّات المعرفة ليُنتج الفلسفةَ الإشراقيةَ التي تُعتبر بحقٍّ تطورًا هامًّا في الفلسفة الإسلامية(١).

والإشراق في اللغة: الإضاءة والإنارة؛ يقال: «أشرقت الشمس»: طلعت وأضاءت، و«أشرقَ وجهُه» أي: أضاء.

وفي اصطلاح الحكماء: هو ظهورُ الأنوار العقلية ولمعانُها وفيضانُها على الأنفس الكاملة عند التجرُّد عن المواد الجسمية(٢).

وحكمة الإشراق: هي الحكمة المبنية على الإشراق الذي هو الكشف، وهي عين حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، ولا فرق بهذا الاعتبار بين حكمة الإشراق والحكمة المشرقية التي تكلَّم عليها ابن سينا؛ لأن الشرق هو المنبع الرمزي لإشراق النور(٣).

مصادر حكمة الإشراق :

إنّ المصادر التي استمدَّ منها السُّهْرَورديُّ العناصرَ التي ركَّب منها حكمتَه الإشراقيةَ تتألَّف أولًا وبصورة رئيسية من التصوف، وخاصة مؤلَّفات الحلّاج

---

(١) «نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين» للشيخ علي جابر (ص٩٥).

(٢) «شرح حكمة الإشراق» للشيرازي (ص١١).

(٣) «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا (١: ٩٤).

والغزالي، وتشتمل أيضًا على الفلسفة المشّائية كما تَرِد عند ابن سينا خاصة، وإن كان السُّهْرَوَرديُّ قد انتقدها بعضَ الشيءِ إلّا أنه اعتبرها أساسًا ضروريًا لفهم عقائد الإشراق.

أمّا بخصوص مصادر ما قبل الإسلام فقد اعتمد على الفيثاغورية والأفلاطونية، كما الْتفَّ السُّهْرَوَرديُّ حول الحكمة الفارسية القديمة، فحاول أن يبعث عقائدَها من جديد، واعتبر حكماءَها الورثةَ المباشرين للحكمة كما نزلت قبل الطوفان على النبي إدريس عليه السلام الذي عدَّه المسلمون عبارة عن هِرمس.

والسُّهْرَوَرديُّ يعتبر نفسه الموفِّقَ بين ما يدعوه من الحكمة اللدنيّة وبين الحكمة العتيقة، وكان يؤمن بأن هذه الحكمة كلِّية وخالدة، هذه الحكمة التي تجلَّت في أشكال مختلفة بين القدماء من هنودٍ وفُرس وبابليّين ومصريِّين، ثم بين اليونان حتى زمان أرسطو الذي لم يعتبره السُّهْرَوَرديُّ بدايةَ الفلسفة عند اليونان، بل بالأحرى نهايتها، وهو الذي ختم هذا التراث الحِكْمي بأن قصره على جانبه العقلي.

إنّ تصوُّر السُّهْرَوَرديِّ لتاريخ الفلسفة على درجة كبيرة من الأهمية في حدِّ ذاته، فهو يُميط اللِّثامَ عن جانبٍ أساسيٍّ من حكمة الإشراق؛ فالحكمة في اعتقاد السُّهْرَوَرديِّ وكثيرٍ من مؤلِّفي العصور الوسطى قد أنزلها الباري على الإنسان عن طريق النبي إدريس عليه السلام أو هِرمس، الذي اعتُبر على مدى العصور الوسطى مؤسِّسًا للفلسفة والعلوم.

ثم تفرَّعت الحكمة إلى فرعين، امتدَّ أحدهما إلى فارس والآخر إلى مصر، ومن مصر امتدَّ إلى اليونان، وأخيرًا دخلت عن طريق هذين المصدرين ـ وعلى الخصوص فارس واليونان ـ في تركيب الحضارة الإسلامية[1].

---

(١) انظر: «ثلاثة حكماء مسلمين» للدكتور سيد حسين نصر (ص٧٩، ٨٠).

معالم الفلسفة الإشراقية:

إنّ مبدأ فلسفة السُّهْرَورديّ الإشراقية وأساسَها الأولَ أنّ الله هو نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات، فمِن نوره خرجت أنوارٌ أخرى هي عماد العالم المادّي والروحي، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرّكُ الأفلاكَ وتُشرف على نظامها.

فالإشراق بمدلوله العميق هو (الكشف)؛ أي: ظهورُ الأنوار العقلية وفيضانُها بالإشراقات على الأنفس عند تجرُّدها[1].

وقد بيَّنَ السُّهْرَورديُّ أنه لا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف؛ فالشيء في نظره ينقسم إلى نورٍ وضوءٍ في حقيقة نفسه؛ أي: في ذاته، وإلى ما ليس بنورٍ وضوءٍ في حقيقة نفسه، وهو الظُّلمة، فإنّ الظُّلمة هي عدم النور.

أمّا النور في نفسه ولنفسه فيسمَّى بالنور المجرَّد والنور المحض.

وهذا النور المجرد إمّا أن يكون محتاجًا وفقيرًا كالعقول والنفوس، وإمّا أن يكون غنيًّا مطلقًا لا افتقارَ فيه بوجهٍ من الوجوه؛ إذ ليس وراءه نور، وهو الحقُّ سبحانه، ويسمَّى نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدَّس، والنور الأعظم الأعلى، ونور النهار، والنور الإسفهبذ؛ لأن الإسفهبذ في اللغة الفهلوية: زعيم الجيش ورأسه.

وأمّا ما ليس بنورٍ في حقيقة نفسه فينقسم إلى مُستغنٍ عن المحلِّ كالجوهر؛ فإنه مظلمٌ لا نور فيه، وإلى ما هو هيئةٌ لغيره، كالنور العارض أو العرَضيِّ، وهو لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محلٍّ يقوم به، سواءٌ كان محلُّه الأجسامَ النيِّرةَ كالشمس أو الأجسام المجردة.

---

(١) «السُّهْرَورديّ» للأستاذ سامي الكيالي (ص٣٣).

وكلُّ جسمٍ فهو في وجوده مفتقرٌ إلى النور المجرد، والنور هو الظهور، ونسبة النور إلى الظُّلمة كنسبة الظهور إلى الخفاء.

وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود إنما هو خروج من الظُّلمة إلى النور، فيكون الوجود كلُّه نورًا بهذا الاعتبار، ويكون أقربُ الموجودات إلى نور الأنوار أكثرَها كمالًا، ويكون أبعدُها عنه أقلَّها نورًا وبهاءً، والمثل الأعلى للحكيم أن يتوغَّل في التألُّه والبحث[١].

وللسُّهْرَورديِّ نظريةٌ في الوجود عبَّر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض، ولا يمكن اعتبارُها نظريةً صوفيةً في وحدة الوجود بالمعنى الدقيق؛ لأنه يعدِّد العوالمَ الفائضةَ عن الله، أو نور الأنوار الذي يشبه الشمس التي لا تفقد من نوريتها شيئًا رغم أشِعَّتها المستمرة.

وهناك ـ على رأيه ـ عوالم ثلاثة فائضة: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام.

فالأول يشمل الأنوارَ القاهرة، ومن جملتها: العقل الفعّال أو روح القدس.

والثاني يشمل النفوسَ المدبّرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية.

والثالث هو عالم الأجسام العنصرية؛ أي: أجسام ما دون فلك القمر، والأجسام الأثيرية؛ أي: أجسام الأفلاك السماوية[٢].

وكان السُّهْرَورديُّ ـ على ما يبدو ـ أولَ مَن قال بـ«عالم المثال» من حكماء الإسلام، ثُمَّ أخذ الصوفية بهذه الفكرة فتكلَّموا عنها وتوسَّعوا فيها.

---

(١) «المعجم الفلسفي» (١: ٩٥).

(٢) انظر: «مدخل إلى التصوف الإسلامي» للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (ص١٩٥).

إنّ أهمية هذا العالَم لَكبيرةٌ في الواقع؛ فهو يأتي على الصعيد الأول من الوجهة التي تنفتح على مصير الإنسان.

أمّا وظيفته فمن نواحٍ ثلاث:

إذ به تتمُّ القيامة؛ وذلك أنه محلٌّ للأجسام اللطيفة.

وبه تتحقَّق صحة الرموز التي أشار إليها الأنبياء، كما تتحقق صحة جميع التعابير الناجمة عن الرؤى، وبالتالي فيه يتمُّ التأويل، ذلك التفسير الذي يعود بمعطيات الوحي القرآني إلى حقيقتها الروحية، وبدون هذا العالم لا يمكننا القيام إلا بتشبيهات ومجازات.

كما أنه بعالم المثال هذا تنحلُّ الأزمة القائمة بين الفلسفة واللاهوت، بين المعرفة والإيمان، بين الرمز والحكاية، ولم يَعُد ثَمَّة ضرورةٌ للاختيار بين أفضلية التأمل الفلسفي وبين أفضلية اللاهوت؛ وذلك أن طريقًا آخر يأخذ مجراه، وهو بالتحديد طريق الحكمة المشرقية[1].

والمثال الأفلاطوني هو الحقيقة الكاملة المجردة، ولها أفرادٌ في عالم الحِسِّ هم أشباحٌ لا يمثِّلون الحقيقةَ بتمامها، فهناك إذَن عالمانِ:

عالم الضرورة، وهو عالم عقلي مثالي، وهو الموجود حقًّا.

وعالم الإمكان، وهو عالم الحسِّ والأشباح، ووجوده وهميٌّ.

وقد اتضح أن أفلاطون له تأثير مباشر على الفكر الإسلامي في نظرية المُثُل؛ فنجد أن السُّهْرَورديَّ يشير إلى أفلاطون في عامة كتبه على أنه صاحب الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البحثية الأرسطية، ثم نراه يتعرض للمشّائين في إبطالهم المُثُلَ الأفلاطونية[2].

---

(١) انظر: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» للمستشرق هنري كوربين (ص٣٢٠).

(٢) انظر: «أصول الفلسفة الإشراقية» للدكتور محمد علي أبو ريان (ص١٨٧، ١٨٨).

وقد تبنّى السُّهرَورديُّ نظريةَ المُثُل الأفلاطونية، بيد أنه أعاد صياغتَها بما يتوافق مع الشريعة، كما أضاف عالَمًا آخر وهو «عالم المُثُل المعلَّقة»، فيقول عن نظرية المُثُل الأفلاطونية: «ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثالِ الشيء مكانَه قولُ المشّائين في إبطال مُثُل أفلاطون: إنّ الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمةً بذاتها لَما تُصُوِّر حلولُ شيءٍ ممّا يشاركها في الحقيقة في المحلّ، فإذا افتقر شيءٌ من جزئياتها إلى المحلّ فللحقيقة نفسها استدعاءُ المحلّ، فلا يستغني شيء منها عن المحلّ.

فيقول لهم قائل: ألستُم اعترفتم بأنّ صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عَرَضٌ، حتى قلتم: إنّ الشيء له وجودٌ في الأعيان ووجودٌ في الأذهان؟! فإذا جاز أن تحصل حقيقة الجوهرية في الذهن - وهي عَرَضٌ - جاز أن تكون في عالم العقل الماهيّات قائمة بذاتها، ولها أصنامٌ في هذا العالم لا تقوم بذاتها؛ فإنها كمالٌ لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما أنّ مُثُلَ الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن فلا تكون قائمة بذاتها؛ لأنها كمالٌ أو صفةٌ للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها، فلا يلزم أن يطَّرِدَ حكمُ الشيءِ في مثاله»[1].

كما أنّ السُّهرَورديَّ يَعتبر الصورَ المعلَّقة عالمَ المثال، ويقول بأن المُثُل المعلَّقة تختلف عن المُثُل الأفلاطونية؛ فالمُثُل الأفلاطونية عبارةٌ عن الموجودات الثابتة في عالم الأنوار العقلية، أمّا المُثُل المعلَّقة فلا تتحقق إلا في عالم الأشباح المجردة[2].

---

(١) «حكمة الإشراق» (ص٥٩).

(٢) انظر: «إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي» للدكتور غلام حسين الإبراهيمي الديناني (ص٢٩٤).

والقول بنظرية المُثُل عند السُّهْرَوَرديّ ينبني على إثبات العقول النورية العرضية، فالإشراق كمذهبٍ يتأسَّس على الجمع بين العقول الطولية والعقول العرضية في نظامٍ علويٍّ نورانيٍّ مُهيمنٍ على العالم المعقول وعلى العالم المحسوس على حدٍّ سواء، ويُعَدُّ القول بإثبات العقول العرضية باعتبارها صادرةً عن العقول الطولية فيصلًا حاسمًا للتفرقة بين الإشراقيين ومَنْ سِواهم[1].

لقد قالت المدرسة المشّائية فيما قبل السُّهْرَورديّ بالعقول مترتبةً في سلسلة طولية، ومحركةً للأجرام السماوية، وصادرةً عن المبدع الأول بطريق الفيض الترتُّبي العِلّي والمعلولي، وكان السُّهْرَورديُّ أولَ أمرِه على مذهب المشّائين يذبُّ عن طريقتهم، حتى رأى برهانَ ربِّه فانقلب إلى الاتجاه المضادِّ وقال بإثبات العقول العرضية.

إنّ الإشراقيين ـ ومنهم السُّهْرَورديُّ ـ ابتدعوا بديلًا عن فكرة التوسط العِلّي والمعلولي تلك، وهي فكرة (التكافؤ)، فالموجودات المتكافئة هي الموجودات التي ليس بعضها عِلّةَ بعض، كما أنه ليس فيها ما هو أشرف من الآخر من كلِّ وجه، بل كلٌّ أشرف من وجهٍ أخسُّ من آخر.

والعقول العرضية ذات وظيفة كونيّة مختلفة عن وظيفة العقول الطولية؛ فإذا كانت العقول الطولية هي مبادئ الأجرام السماوية، وكانت وظيفة النفوس الفلكية هي تدبير هذه الأجرام، فإن أرباب الأنواع أو العقول العرضية مُدَبِّرة للأنواع السفلية.

وهذه الأنوار العقلية الطولية والعرضية ليست أمرًا يمكن العلم به بطريق الحِجاج العقلي، بل الأمر هنا مبنيٌّ على الكشف والمشاهدة، ومِنْ رَصْد هذه الأنوار ومشاهدتِها ينطلق المذهبُ الإشراقيُّ لتشييد المباحث الفلسفية جميعًا[2].

---

(١) «الفلسفة الإشراقية عند صدر الدين الشيرازي» للدكتور محمد عبد الفضيل القوصي (ص٧٥).
(٢) المرجع السابق (ص٨٢-٨٩) بتصرف.

ولقد شُغِل السُّهْرَورديُّ بالإشراق عن كلِّ شيءٍ في الحياة، فهو سبيله إلى الفيض العُلوي، هذا الفيض الذي لا يتجلَّى إلا عمَّن أُشرب قلبُه بحب الحكمة، وقد أحب السُّهروردي الحكمةَ ومزج نفسَه بها حتى لُقِّبَ بالحكيم، ولا يطلق لقب الحكيم عنده إلا على مَن له مشاهدةٌ للأمور العلوية وذوقٌ مع هذا وتألُّه[1].

والحكمة البحثية والذوقية على طريقة الإشراقيين هي التي قررها وأخبر عنها الصدر الأول من الحكماء الذين هم من جملة الأصفياء، كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ممَّن شهدت أفاضل الأمم السالفة بفضلهم، وأقرَّت أماثلُ المِلَل المتخالفة بتقدُّمهم؛ وذلك لتشبُّههم بالمبادئ، وتخلُّقهم بأخلاق البارئ، بتجرُّدهم عن المادة من جميع الوجوه، وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه هيئة الوجود.

أولئك هم الفلاسفة حقًّا؛ فإنّ الفلسفة هي التشبُّه بالإله بحسب الطاقة البشرية في الإحاطة بالمعلومات والتجرُّد عن الجسمانيات[2].

ومن الملاحظ أن السُّهْرَورديَّ يستعمل لفظ «شرق» و«غرب» بمعنى مجازي في مواضع كثيرة؛ فهو يشير في «التلويحات» إلى شرقٍ أكبر وهو عالم العقول، وشرقٍ أصغر وهو عالم النفوس، ثم يشير إلى مغربِ النفس؛ أي: اتصالها بالمادة، والنفس عن طريق الإشراق تنتقل من عالمٍ لآخر حتى تصل إلى الموت الأكبر عن عالم المادة، وفي هذه المرحلة تصل النفس إلى جبريل أبي النفوس الإنسانية[3].

وهذا ما نجده أيضًا في «الغربة الغربية»، فتبدأ القصة بالسفر مع أخيه عاصم من ديار ما وراء النهر إلى بلاد المغرب من أجل الصيد، ولقد وقعا في القرية الظالم أهلُها ـ أي: مدينة القيروان ـ فأُحيطَ بهما، وقُيِّدا بسلاسلَ وأغلالٍ من حديد، كما

---

(١) «السُّهْرَورديّ» للأستاذ سامي الكيالي (ص٣٣).
(٢) «شرح حكمة الإشراق» للعلامة الشيرازي (ص٣).
(٣) «أصول الفلسفة الإشراقية» (ص٦٠).

حُبسا في قعر بئر، وكان فوق البئر المعطَّلة قصرٌ مَشِيدٌ وعليه أبراجٌ عِدّة، فالرسالة تضعنا في مقابلة بين الشرق الذي جاء منه مع أخيه، وهو يعبِّر عن أصل الإنسان وأنه نوراني، أمّا رحلة العودة والخلاص فلا بُدَّ أن تبدأ من الغرب رمز الوجود الظلماني الذي فيه الذات الإنسانية في قوس الهبوط الفيضي(١).

وتشير هذه النصوص وغيرها إلى نوعٍ من المعرفة لا يقوم على تجريد الصور كما يقرر المشّاؤون؛ بل هي كما يقول الإشراقيون معرفةٌ تقوم على الحَدْس الذي يربط الذاتَ العارفةَ بالجواهر النورانية صعودًا ونزولًا، وتسمى بالعلم الحضوري الاتصالي الشهودي(٢).

مذهب السهروردي في التصوف:

لقد قَرَنَ السُّهْرَورديُّ الفلسفةَ إلى التصوف، وأطلق على الفيلسوف المتصوف لقب «الحكيم المتألّه»، وهو عنده أن يكون على ارتباطٍ وثيقٍ بالصوفي الذي يتذوق.

وإلى هذا أشار في كتابه «حكمة الإشراق» أن كتابه هذا لطالبي التألُّه والبحث، وليس للباحث الذي لم يتألّه أو لم يطلب التألُّه فيه نصيب، ولا يباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألُّه، وأقلُّ درجات القارئ لهذا الكتاب أن يكون قد وَرَدَ عليه البارقُ الإلهيُّ وصار وروده ملَكةً له، وغيره لا ينتفع به أصلًا، فمَن أراد البحث وما فيه وحده فعليه بطريقة المشّائين؛ فإنها حسنةٌ للبحث وحده محكمة، وليس معه كلامٌ ومباحثةٌ في القواعد الإشراقية؛ بل الإشراقيون لا ينتظم أمرُهم دون سوانحَ نورانية(٣).

---

(١) «الرسائل الصوفية» لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (ص٢١٢).

(٢) «أصول الفلسفة الإشراقية» (ص٦٢).

(٣) انظر: «حكمة الإشراق» للشيخ شهاب الدين السهروردي (ص٣)، و«السهروردي» للأستاذ سامي الكيالي (ص٣٣).

ومذهب السُّهْرَورديِّ في التصوف مذهب الإشراقيين الذين يرون المعرفة إنما تُنال بإشراقٍ منه تعالى على قلوب مريديه، ويحدثنا عن ذلك بقوله في الهيكل السابع: «النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالَمها هذه القُوى البدنية ومشاغلُها، فإذا قَوِيَت النفسُ بالفضائل الرُّوحانية، وضَعُفَ سلطانُ القُوى بتقليل الطعام والشراب وتكثير السهر، تتخلَّص أحيانًا إلى عالم القُدس، وتتصل بأبيها المقدَّس، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلَكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقَّى منها المغيَّبات في نومها ويقظتها، كمِرآةٍ تنتقش بمقابلة ذي نقش... فيشاهد صورًا عجيبةً تناجيه، أو يسمع كلماتٍ منظومةً، أو يتجلَّى الأمر الغيبي».

ومن أجل ذلك يرى أنّ أجسادَنا المظلمةَ لا تستطيع أن تَلِجَ ملكوتَ السماوات الذي تصل إليه الروح التي هي نورٌ من أنواره تعالى، وهي لذلك تحنُّ إلى مصدرها.

ومثلما صنع الأستاذُ القشيريُّ في رسالته مِن ذِكره الآيات والأخبار للدلالة على أنّ التصوفَ مستمدٌّ من مشكاة الكتاب والسُّنّة فإنّ الناظر في فلسفة شيخ الإشراق أيضًا يلمح حرصَه على التوفيق بين الدين والفلسفة؛ إذ نراه أولَ حكيم إسلاميٍّ استفاد دائمًا وبصورةٍ غايةٍ في الوضوح من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ولم يحدث قبل السُّهْرَورديِّ أنّ حكيمًا تناول الآيات القرآنية بالبحث في آثاره الفلسفية؛ وذلك أنّ فلاسفة الإسلام المشّائين كانوا دائمًا يعتقدون أنّ الفلسفة عليها أن تُثبت حقيقةَ الفلسفة بنفسها بعيدةً عن الدين المحض، أمّا السُّهْرَورديُّ فقد عمد من جهة أخرى إلى إظهار الوحدة بين الفكر العقلي والحقيقة القرآنية[١].

---

(١) انظر: «شيخ الإشراق» للدكتور سيد حسين نصر (ص٢٩).

وإنّ المتأمِّلَ في فلسفة السُّهْرَورديِّ يجد أنّ مِن مظاهر الأصالة عنده هو جمعُه الموفَّق المُحكَم بين الفلسفة والتصوف، أو بتعبير أدق: بين البحث النظري والاختبار الروحي؛ فبحسب النظرية السُّهْرَوردية أنّ المجهودَ الفكريَّ للنفس الإنسانية لا يحقِّق لها الغايةَ المرجوَّة التي هي المعرفة التامة إلا بالتجربة الداخلية والذوق الباطني، كما أنّ الاختبار الروحي بدوره لا يزدهر ويرسخ وينتج ثمراته المطلوبة إلا إذا قام على أساسٍ ثابتٍ من العلم والفلسفة.

إنّ الكمالَ المطلقَ لرجُل الفكر والروح هو في هذا الزواج السعيد الأبديّ بين مطالب العقل التي هي المعرفة الكلِّية، ومطالب القلب التي هي المحبة الشاملة، وسبيل المعرفة: العلم والفلسفة، وطريق المحبة: التصوف والإحسان[١].

والسُّهْرَورديُّ كان ينظر إلى أسلافه المباشرين في العالم الإسلامي لا على أنهم فلاسفة، وإنما عدَّهم في باكورة المتصوفين، وهو يصف حُلمًا رأى فيه أرسطو فسأله عن بعض الأمور فأجابه، ثم أخذ يُثْني على أستاذه أفلاطون الإلهي ثناءً تحيَّر السهرورديُّ فيه فقال: «وهلْ وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟ فقال: لا، ولا إلى جزءٍ من ألفِ جزءٍ من رُتبته. ثم كنتُ أعُدُّ جماعةً أعرفهم، فما التفتَ إليهم، ورجعتُ إلى أبي يزيد البسطاميِّ وأبي محمد سهل بن عبد الله التُسْتَريِّ وأمثالِهما، فكأنّه استبشرَ، وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقًّا، ما وقفوا عند العلم الرسميِّ، بل جاوزوا إلى العلم الحضوريِّ الاتصاليِّ الشهوديِّ، وما اشتغلوا بعلائق الهيولى، فلهم الزُّلفى وحُسن مآب»[٢].

---

(١) انظر: «الصحف اليونانية، أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله» للدكتور عثمان يحيى (ص٣٢٣).

(٢) «التلويحات اللوحية والعرشية» للشيخ الإلهي شهاب الدين السهروردي، العلم الثالث (ص٧٣).

ومن بين هذين الشرحين اللذينِ كُتِبا في القرن السابع تدارس العلماءُ شرحَ قطب الدين الشيرازيِّ بدقّةٍ على مَرِّ العصور كشرحٍ مقررٍ على المتن.

والطبعة الحجرية القديمة لـ«حكمة الإشراق» التي كانت متداوَلة بين الطلبة في المدارس الدينية حيثما كانت تُدرس الفلسفة الإشراقية منذ طبعها في العهد القاجاريّ تشتمل على هذا الشرح مع التعليقات التي أضافها ملا صدرا بعد ذلك بثلاثة قرون.

ويمكن للمرء أن يدرج بين شرّاح بعض آثار السهروردي الأخرى: ابن كمونة، والشهرزوري، والعلّامة الحِلّي؛ فقد كتبوا شروحًا على «التلويحات» في القرنين السابع والثامن، والمحقِّق جلال الدين الدوّاني، وغياث الدين الدشتكي، وعبد الرزاق اللاهيجي؛ الذين قاموا بشرح «هياكل النور».

وعلى الرغم من أنّ آثار ملا صدرا أخذتْ تحجب آثار السُّهْرَورديّ في المدارس الرسمية في إيران، إلا أنّ العقائد الإشراقية قد استمرت تُدرس من خلالها.

وعلى هذا الوجه وقع الحكماء المتأخرون أمثال: ملا هادي السبزاوري أشهر الشارحين لتعاليم ملا صدرا في العصر القاجاري، والشيخ أحمد الأحسائي مؤسس حركة الشيخية، وكان مخالفًا لبعض عقائد ملا صدرا تحت تأثير تعاليم السُّهْرَوردي[١].

وفي بلاد الهند والأفغان استمرت دراسة السُّهْرَورديِّ مباشرةً؛ تارةً بالتعليق على كُتبه ومُدارَستها؛ فكتب العلّامة المحقق مير زاهد الهروي حاشيتَه على شرح الهياكل للجلال الدوّاني ـ والتي نحن بصدد نشرها ـ وكتب على هذه الحاشية العلّامة عبد الحي اللكنوي حاشيته المسمّاة بـ«تعليق الحمائل»، وتارةً أخرى من خلال آثار ملا صدرا التي لا تزال مقررةً في المدارس الإسلامية في شبه القارة الهندية.

---

(١) انظر: «ثلاثة حكماء مسلمين» (ص١٠٦-١٠٨).

تحليل كتاب «هياكل النور» للسهروردي:

اهتمَّ علماء المعقول بكتاب «هياكل النور» لشيخ الإشراق، وأولَوا عنايتهم بشرحه والتحشية عليه؛ فشرحه المحقق الدوّاني شرحه المشهور بـ«شواكل الحور» الذي نحن بصدد نشره، وشرحه غياثُ الدين منصور بن محمد الدشتكي وسمّى شرحه «إشراق هياكل النور لكشف ظُلُمات شواكل الغرور»، وقد ضمَّنه كثيرًا من شرح الدوّاني مع إيراد المآخذ عليه، وكتب على «الهياكل» أيضًا إسماعيل بن أحمد الأنقروي شرحًا بالتركية سماه «إيضاح الحِكَم»، وشَرَحه أيضًا المحقق الشيعي عبد الرزاق بن علي اللاهيجي.

وكتب يحيى بن پير علي بن نصوح القسطنطيني الرومي المعروف بـ«نوعي» حاشيةً على شرح الدوّاني، وكتب المحقق مير زاهد الهروي حاشيةً على شرح الدوّاني التي نحن بصدد نشرها لأول مرة، وكتب العلّامة عبد الحي اللكنوي حاشيته على حاشية مير زاهد على شرح الجلال الدوّاني وسمّاها «تعليق الحمائل على حواشي الزاهد على شرح الهياكل»[1].

وذكر الدكتور محمد علي أبو ريّان أن كتاب «هياكل النور» نُشرت ترجمةٌ تركيةٌ له في إستانبول سنة (١٣٣٣هـ)، وكذلك نَشر فان دن برج ترجمةً هولنديةً للكتاب سنة (١٩١٦م)[2].

---

(١) انظر: «كشف الظنون» (٢: ٢٠٤٧)، و«الرفع والتكميل في الجرح والتعديل» للعلامة عبد الحي اللكنوي (ص٢٧)، و«هدية العارفين» لإسماعيل پاشا البغدادي (٢: ٥٣١)، و«معجم التاريخ، التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)»، إعداد: علي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط (١: ٦٤٨).

(٢) انظر: تقديم الدكتور محمد علي أبو ريان لكتاب «هياكل النور» للسهروردي (ص٣٥).

وقد اشتمل كتاب «هياكل النور» على مقدمةٍ وسبعةِ هياكل:

الهيكل الأول:

في هذا الهيكل يتكلم السُّهْرَورديُّ عن الجسم، فيذكر أنّ كلَّ ما يمكن الإشارة إليه بالحسِّ فهو جسمٌ له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، وأنّ الأجسامَ تتشاركُ مع بعضها في الجسمية، والمميِّز بينهم الهيئات، ويُبيِّن أنّ الجسمَ عنده لا يمكن أنْ ينقسمَ إلى أجزاءٍ لا تتجزّأ.

الهيكل الثاني:

وفي هذا الهيكل يعرض السُّهْرَورديُّ لمشكلة وجود النفس وتجرُّدها، وبيان قُواها، وطبيعتها، ومصدرها، وكيفية اتصالها بالبدن؛ فيُقيم الأدلةَ على وجود النفس فيقول: «أنت لا تغفل عن ذاتك أبدًا، وما من جزءٍ من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحيانًا، ولا يُدرَك الكلُّ إلا بأجزائه، فلو كنتَ أنتَ هذه الجملةَ ما كان يستمرُّ شعورُك بذاتك مع نسيانها، فأنت وراء هذا البدن وأجزائه».

ثم برهنَ على تجرُّد النفس بقوله: «لا تدرِكُ أنت شيئًا إلا بحصول صُورته عندك، فإنّه يَلزمُ أن يكون ما عندك من الشيء الذي أدركْتَه مطابقًا له، وإلا لم تكن أدركْتَه كما هو، وعقلْتَ معاني يشترك فيها كثيرون، كالحيوانية؛ فإنك عقلْتَها على وجهٍ يستوي نِسبتُها إلى الفيل والذبابة، فصُورتها عندك غير ذات مقدار؛ لأنها تطابق الصغير والكبير، فمحلُّها منك أيضًا غير متقدِّر، وهو نَفْسُك الناطقة؛ لأن ما لا يتقدَّر لا يحلُّ في جسم متقدِّر، فنَفْسُك غيرُ جسمٍ ولا جسمانيةٍ، ولا يُشار إليها لتبرِّيها عن الجهة، وهي أحديّة صمديّة، لا يقسمها الأوهام أصلًا».

وبعد ذلك شرع في بيان قُوى النفس فذكر منها:

القُوى الظاهرة؛ وهي الحواس الخمس.

والقُوى الباطنة؛ وهي: المخيلة، والمفكرة، والقوة الوهمية، والحافظة.

وبَيَّن أنّ للحيوانات ثلاث قُوى: الشهوانية، والغضبية، والمحرِّكة.

وفي نهاية الهيكل الثاني تعرَّض السُّهْرَوردي لبعض الآراء الشائعة حول طبيعة النفس وكيفيّة اتصالها بالبدن، فبدأ بنقد الذين يزعمون أنّ النفسَ هي الله بأنّ النفوس إذا كانت كلُّها واحدةً فسوف تكون معرفةُ جميع الأفراد واحدة، وسيعرف زيدٌ ما يعرفه عمرٌو، والواقع يُكذِّب ذلك؛ إذْ إنّ لكل فردٍ معرفةً متميزةً عن الفرد الآخر.

ثم إنّه كيف يمكن لنا أن نسلِّم بأنّ الله يكون سجينًا للبدن ولقُواه، ويكون بذلك مُعرَّضًا لآلام الجسم ورغائبه الحسية؟!

ويرى السُّهْرَوردي أنّ النفسَ الإنسانيةَ تفيض عن واهبها في نفس الوقت الذي يوجد فيه جسمٌ مخصَّصٌ لها مُعَدٌّ لاستقبالها[1].

الهيكل الثالث:

تناول السُّهْرَورديُّ في هذا الهيكل بعضَ المبادئ التي قرَّرها الحكماء والمتكلمون، فيُعَرِّف الواجبَ والممكنَ والممتنعَ، ويقرِّر أنّ هناك رابطةً عِلِّيّةً تنتظم الوجودَ بأسْرِه.

الهيكل الرابع:

ويشمل الهيكل الرابع خمسةَ فصولٍ تُلخِّص بعضَ مبادئ حكمة الإشراق:

ففي الفصل الأول يبرهن على أنّ واجبَ الوجودِ واحدٌ من جميع الوجوه، فهو واحدٌ لا شريك له؛ إذ يمتنع وجودُ واجبينِ للوجود، وهو أيضًا واحدٌ في صفاته؛

(١) انظر: تقديم الدكتور محمد علي أبو ريان لكتاب «هياكل النور» للسهروردي (ص٢٥، ٢٦).

أي إنّ صفاته لا تتعدَّد ويكون لكلٍّ منها طبيعة قائمة بذاتها فتوجد كثرة في الذات الإلهية، والواجبُ أيضًا لا يسمَّى عَرَضًا أو جوهرًا حتى يشارك الأعراضَ في نسبتها إلى الجواهر، أو الجواهرَ في حقيقة الجوهرية.

ويتناول الفصل الثاني مشكلةَ جوهريةِ النفس، وأنها ليست بعَرَضٍ، بل هي نورٌ قائمٌ بذاته، ظاهرٌ لذاته، وهي تدلُّ على الحق سبحانه وتعالى.

وفي الفصل الثالث يلخِّص السُّهْرَوردي نظريةَ الفيض التي قام عليها البناء المذهبي عند فلاسفة الإسلام، والتي يَلزم منها القولُ بقِدَم العالم، فذكر أنّ الواحدَ لا يصدر عنه إلا موجودٌ واحدٌ، أي: نورٌ إبداعيٌّ أوَّل، وهو منتهى جميع الممكنات، وتستمر حركة الصدور، وتتمثل القوة الدافعة في الإيجاد في اتجاه العقول أو الأنوار اتجاهًا ثنائيًا؛ مرةً باعتبار شدة نوريَّتها بالنسبة إلى ما تحتها، ومرةً أخرى باعتبار ضعف نوريَّتها بالنسبة لقاهرية نور الأنوار والأنوار العليا، وهكذا تكون الجهات العقلية ثنائية: طرفٌ أشرفُ، وطرفٌ أخَسُّ[1].

ويلاحَظ التأثير الأفلوطيني في هذا الأمر على فلاسفة الإسلام، ومنهم شيخ الإشراق؛ فأفلوطين يؤكد على أنّ العالَم ينبثق عن الله عن طريق الضرورة، فهناك مبدأ الضرورة الذي يقضي بأنّ الأقلَّ كمالًا لا بُدَّ أن يصدر عن الأكثر كمالًا، وهو مبدأٌ لا بُدَّ أن تأخذ به الطبيعة بحيث تجعل ما هو مباشرٌ تابعًا لها.

وقد رفض أفلوطين فكرة الخلق من العدم على أساس أنّ ذلك سوف يتضمن تغيُّرًا في الله، فقد حاول أنْ يسلك طريقًا وسطًا بين خَلْق التأليه من ناحية، ونظرية وحدة الوجود والنظرية الواحدية من ناحية أخرى[2].

---

(١) تقديم الدكتور محمد علي أبو ريان لكتاب «هياكل النور» (ص٢٧، ٢٨).

(٢) انظر: «تاريخ الفلسفة» لفريدريك كوبلستون (١: ٦٢٠ وما بعدها).

والله عند أفلوطين مجرَّد عن الصفات الإيجابية؛ لأن في الوصف تحديدًا له، عِلّة العِلَل، أزليٌّ أبديٌّ، قائمٌ بنفسه، يتجه إلى ذاته فينبثق منه انبثاقًا طبيعيًا «العقلُ الكليُّ» أو «الكلمةُ» كما ينبثق النور من الشمس، ولا ينبثق من الواحد إلا واحد[1].

يقول أفلوطين: الواحد المحض هو عِلّة الأشياء كلها، وليس كشيءٍ من الأشياء؛ بل هو بدءُ الأشياء، وليس هو الأشياء؛ بل الأشياء كلُّها فيه، وليس هو في شيءٍ من الأشياء؛ وذلك أنّ الأشياء كلَّها إنما انبجستْ منه، وبه ثباتُها وقِوامُها، وإليه مرجعُها.

ثم يقول: إنّ الهُويّة الأولى - أعني بها هوية العقل - هي التي انبجستْ منه أولًا بغير توسُّط، ثم انبجستْ منه جميعُ هويّات الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسُّط هوية العقل والعالم العقلي[2].

وفي الفصل الرابع يؤكِّد السُّهْرَوردي على وجود عوالم ثلاثة: عالم العقول، وعالم النفوس، وعالم الأجسام.

فالأول يشمل الأنوارَ القاهرةَ التي تتكثَّر كلَّما تكثَّر فعلُ الإشراق.

وأما العالم الثاني فيشمل النفوسَ المدبِّرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية.

والعالم الثالث عالم الجسم، وهو نوعان:

الأجسام العنصرية؛ وهي ما دون فلك القمر.

والأجسام الأثيرية؛ وهي أجسام الأفلاك السماوية.

---

(١) انظر: «دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية وآثار رجالها» للأستاذ عبده الشمالي (ص٨٢).

(٢) انظر: «أثولوجيا، أفلوطين عند العرب» (ص١٣٤).

وفي الفصل الخامس يذكر السُّهْروردي أنّ الموجودات كلَّها تستند في وجودها إلى وجود نور الأنوار، ويستعمل شيخ الإشراق التشبيهَ الرمزيَّ مثل أفلاطون وأفلوطين فيشبِّه نورَ الأنوار بالشمس، وذلك من ناحية أنّ الشمس لا تفقد شيئًا من شدة نوريَّتها رغم إشعاعاتها المستمرة، فكذلك نور الأنوار[1].

الهيكل الخامس:

يشتمل هذا الهيكل على مقدمة وفصلين:

ففي المقدمة يذكر السُّهْرَورديُّ أنّ حركة الأفلاك الدائرية الإرادية هي عِلّة حدوث الممكنات.

وفي الفصل الأول يُبيِّن السُّهْرَوردي أن حركة الأفلاك اختيارية، وأنّ فكرةَ الخلق مبنيّةٌ على العشق بين الفاعل والقابل، وأنّ المبدأ الأول يعطي كلَّ قابلٍ ما يليق باستعداده، ثم يتكلم عن قاعدة الإمكان الأشرف، وبيان أنّ هذا العالمَ أحسنُ العوالم الممكنة؛ وذلك لأن الحقَّ لا يصدر عنه إلا الأشرف، وتتكثَّر آثار الخيرية الإلهية بفضل تعدُّد القوابل.

ثم تكلم عن الأجرام السماوية وأنها لا تقبل الانخراق، وأنّ حركاتها دورية، وأنها حيةٌ عاقلةٌ؛ لأنه لا موات في عالم الأثير.

وفي الفصل الأخير يتحدث السُّهْرَوردي عن تفصيل الموجودات بضربٍ من الإجمال، ويشير إلى مراتبها، كما يوضح أنّ النورَ أشرفُ الموجودات، وأنّ أشرفَ الأجسام النورية الشمسُ التي تعطي جميع الأجرام ضوءها ولا تأخذ منها.

---

(١) انظر: مقدمة الدكتور محمد علي أبو ريان لـ«هياكل النور» للسهروردي (ص٢٨-٣٠) بتصرف.

الهيكل السادس:

في الهيكل السادس والسابع يلخِّص السُّهْرَورديُّ ما أورده بالتفصيل في المقالة الخامسة من القسم الثاني من كتابه «حكمة الإشراق» عن المعاد والنبوات والمنامات، فيعرض لمشكلة عَود النفس إلى عالم الأنوار، فيذكر أنَّ النفسَ لا تحصُل على كمالها إلا بعد مفارقتها للبدن، فبعد انفصال النفس عن البدن تصعد النفوس الفاضلة إلى عالم الأنوار، فتشاهد الأنوارَ القدسية، وتحظى بمشاهدة أنوار الحق، بينما تتجه نفوس الأشقياء إلى عالم البرازخ لتنالَ عقابَها جزاءَ ما اقترفتْ من آثام.

الهيكل السابع:

وفي الهيكل السابع يعرض السُّهْرَورديُّ للأحوال والمقامات الصوفية، ويلقِّن المريدَ إرشاداتٍ عمليةً لتهديَه في سلوكه للطريق الصوفي، وهو يذكر أنَّ النفسَ يمكن لها أن تصبح نورًا كاملًا تطيعها العوالم، وهنا نجد ترديدًا لنظرية «الإنسان الكامل» أو «القطب» عند الصوفية[1].

والسُّهْرَوردي يرسم معالمَ الطريق الذي تستطيع النفس من خلاله أن تتحرَّر من قيودها المادية، وهي بَعْدُ رهينةُ الجسد، وتتمتع بإشراق النور الملائكي، وهو ما ينبغي أنْ يكون الضّالةَ المنشودةَ للناس جميعًا، فكلُّ نفسٍ بغَضِّ النظر عن درجتها من الكمال تَنْشُد النورَ الأعلى في كلِّ برهةٍ من حياتها، حتى ولو كانت غافلةً بذاتها عن الموضوع الأصيل لنشدانها هذا.

والسُّهْرَوردي يذهب إلى أنّ أفراح الحياة الجزئية ليست إلا انعكاساتٍ لفرح الإشراق والعرفان.

---

(١) انظر: مقدمة الدكتور محمد علي أبو ريان لـ«هياكل النور» للسهروردي (ص٣٢، ٣٣) بتصرف.

وتتوقف حالة النفس بعد الموت على درجة الصفاء والمعرفة التي أحرزَتْها في هذه الحياة.

وهناك على هذا الأساس من التفرقة ثلاثُ طبقاتٍ للنفوس:

النفوسُ التي حقَّقت قسطًا من الصفاء في هذه الحياة، وهم السعداء.

وأولئك الذين أظلمتْ أرواحُهم بالشر والجهل، وهم الأشقياء.

وأخيرًا أولئك الذين فازوا بالقداسة والإشراق في هذه الحياة، وهم الحكماءُ المتألِّهون.

فأمّا نفوسُ السعداء فترحل بعد الموت إلى عالم الأنواع الأصلية، حيث تتمتع بالأصوات والمذاقات والروائح التي ليست نظائرها الأرضية إلا ظلالًا لها.

وأمّا نفوسُ الأشقياء فترحل إلى عالم الصور المعلَّقة، وهو متاهةُ الخيال الكوني، والعالمُ المظلم للقُوى الشريرة.

وأمّا نفوسُ العارفين والأولياء فتصعد بعد مفارقتها للبدن إلى ما فوق العالم الملائكي؛ لتسعدَ بنعيم قُربها من النور الأعلى.

فحالة النفس بعد الموت وما إذا كانت تعاني ألَمًا أو تنعم بالسعادة تتوقف على صفائها وكمالها؛ أي: استكمال إمكانياتها عن طريق التحقيق والمعرفة[١].

وقفة أخيرة مع السهروردي وكتابه «هياكل النور»:

يتَّهم بعضُ العلماء المعاصرين السُّهْرَورديَّ أحيانًا بأنّ له ميولًا ضد الإسلام، وبأنّه عمد إلى إحياء الزرادشتية في وجه الإسلام، ولكن القضية ليست كذلك.

(١) انظر: «ثلاثة حكماء مسلمين» للدكتور سيد حسين نصر (ص١٠٢).

نعمْ، السُّهْرَوَرديُّ قد استخدم الرموزَ الزرادشتيةَ، كما استخدم آخرون كجابر ابن حيّان مثلًا الرموزَ الهرمسيةَ للتعبير عن تعاليمه، ولكن هذا لا يدلُّ مطلقًا على أنّ عقائده كانت مناهضةً للإسلام.

إنّ شمول الإسلام هو الذي سمح له بأن يؤلفَ بين الكثير من العناصر المختلفة[1].

ومن أمثلة تلك الانتقادات التي وُجِّهتْ للسُّهْرَورديِّ ما ذكره الدكتور محمد البهي بأنّ السُّهْرَورديَّ ظلَّ مرتبطًا بجذور الثنويّة الفارسية، ولم يستطع التخلصَ منها، وأنّه حاول الجمعَ بين شتيتٍ من الفِكَر الفلسفية والدينية مختلفة المصدر والنزعة والتعبير، وهذا الشتيتُ من الفِكَر الدينية والفلسفية وإن حاول السُّهْرَوردي أن يصوغَه في وحدةٍ تبدو أنها منسجمة، إلا أنها تَنُمُّ عن التضارب أو على الأقلّ عن التعسُّف في ضمٍّ أجزائها بعضها إلى بعض.

فيقول: نجد في هذه الوحدة الفكرية المؤلفة للسُّهْرَورديِّ في «هياكل النور»:

- أرسطو في فكرة الواجب والممكن، وحدوث الكثرة عن الواجب.
- أفلاطون في فكرة المُثُل المجرَّدة.
- أفلوطين المصري في فكرة أصول العالم، وجَدَلِه الصاعد والنازل.
- الثنويّة الفارسية في فكرة النور والظلام.
- المسيحية في فكرة القدِّيسين و(الآب) عند آريوس.
- الإسلام في فكرة الله، والخلق، والملائكة، والوحي، والنبوة، والثواب والعقاب.

كما ذكر في الحاشية أنّ التعبيرَ بـ«هياكل النور» مأخوذٌ من الصابئة؛ فقد زعمت جماعةٌ منهم أنّ الرُّوحانياتِ البحتةَ لا توجد مشخصةً، وإنما توجد «هياكل» وهي

(١) انظر: «ثلاثة حكماء مسلمين» للدكتور سيد حسين نصر (ص١٠٦).

السيّارات السبع، وبعض الثوابت، وكان صابئة الفُرس يعتقدون في الكواكب السيّارة، ومِن أجْل ذلك كانوا من عُبّاد الكواكب.

وممّا اعترض به على السُّهْرَورديّ أيضًا أنّ السُّهرورديَّ يشرح «بَيَانَهُ» في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، ويريد به أنّ بيانَ التنزيلِ أو تأويلَه موكولٌ إلى المظهر الأعظميِّ الأنوريِّ الأروحيِّ الفارِقْلِيطِ، كما أنذر المسيح، ويقال: إنه المهديُّ المنتظَر، بينما التنزيلُ خاصٌّ بالأنبياء.

فالدينُ إذَن عِندَ السُّهْرَورديِّ رسالةٌ أُولى وهي التنزيلُ يكلَّف بها الأنبياءُ، ورسالةٌ أخرى متأخِّرة يأتي بها المهديُّ المنتظَرُ بعد فساد العالمِ وقبل قيام الساعة، ولذا يقول: إنّ «ثُمَّ» في الآية للتراخي. وهذا معناه تأخير البيان أو التأويل عن التنزيل الذي يقوم به الأنبياء.

وهو إذ يفسِّر الآيةَ على هذا النحو يُجاري المسيحيةَ فيما يعتقده بعض المسيحيين من وجود مهديٍّ منتظَرٍ في آخر الزمان يأتي من قِبَل الله ليُصلح العالمَ بعد أن قُتل المسيح وصُلب.

ففكرة المهديِّ المنتظَر أراد السُّهْرَورديُّ أن يضع لها مكانًا في تفلسُفِه بحيث لا يُخِلُّ الإتيانُ بها شيئًا من الإسلام، بل بحيث إنّ الإسلام يؤيِّدها، ولذا لجأ إلى هذا التفسير ليجعل له مكانًا في القرآن هو مكانُ صاحب (البيانِ) أو التأويلِ للتنزيل الذي سبق من قبل، والقرآن نفسه تنزيل، وبذلك يكون بيان المهديِّ المنتظَر مكمِّلًا للقرآن.

وهذا التفسير يتعارض معارضةً صريحةً مع قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ [المائدة: ٣][1]. انتهى كلامه.

---

(١) انظر: «دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري» للدكتور محمد البهي (ص٢٦٤، ٢٨٤).

ولا شكَّ أنّ الناظرَ في تلك الانتقادات ـ وقد تكرَّرت في كتابات بعض الأساتذة والباحثين ـ يُدرك أنّ السببَ في هذا الفكر السقيم في قراءة أعمال السُّهْرَورديّ وتصوُّره بأنه صاحبُ فكرٍ مضادٍّ للإسلام إنما هو الاطلاع على كتابات السهرورديّ بمعزل عن جهود الشُّرّاح وأصحاب الحواشي في تبيين مراده، وتصوُّرُهم أنّ تأثُّرَ شيخ الإشراق بأقوال حكماء اليونان أو غيرهم مغمزٌ في عقيدته وديانته، وفات هؤلاء الأساتذة أنّ بعض أكابر متكلمي السُّنّة قد أثنَوا على شيخ الإشراق وحملوا كلامَه على أحسن الوجوه.

وإذا ألقينا نظرةً سريعةً على بعض الانتقادات التي وجَّهها الدكتور البهي نجد أنها مدفوعةٌ بكلام الشارحين وأصحاب الحواشي، ومن هنا تجدر أهمية ما كُتب على تصانيف شيخ الإشراق من شروحٍ وحواشٍ وتعاليق.

ـ فعلى سبيل المثال ما ذكره عن السهرورديّ بأنه ظلَّ مرتبطًا بجذور الثنوية الفارسية.. إلخ؛ مدفوعٌ بما قرَّره قطب الدين الشيرازي في «شرح حكمة الإشراق» أنّ الثنوية هم حكماء الفُرس القائلون بأصلين: أحدهما نورٌ، والآخر ظُلمةٌ؛ لأنه رمز على الوجوب والإمكان؛ فالنور قائمٌ مقام الوجود الواجب، والظُّلمة مقام الوجود الممكن، لا أنّ المبدأ الأول اثنانِ أحدهما نورٌ والآخر ظلمةٌ؛ لأن هذا لا يقوله عاقلٌ عن فُضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية، وأنّ قاعدة الشرق في النور والظلمة هي ليست قاعدةَ كَفَرة المجوس؛ لأنهم مشركون لا موحدون[1].

ـ وما قاله بأنّ السُّهْرَورديَّ حاول الجمع بين شتيتٍ من الفِكَر الفلسفية والدينية مختلفة المصدر والنزعة والتعبير، وضَرَب مثالًا على ذلك من جمعِه في كتاب «هياكل النور» بعضَ الأفكار الأرسطية والأفلاطونية والأفلوطينية.. إلخ؛ مدفوعٌ

---

(١) انظر: «شرح حكمة الإشراق» للعلامة الشيرازي (ص١٧).

بأن ليس كلُّ ما يقوله الحكيم باطلًا، فلعل تكون هذه المسألة من الحقِّ الذي عنده، سِيَّما وأن السُّهْرَورديَّ يُضفي على هذه الأفكار صبغةً إسلامية.

يقول الشيخ الأكبر قَدَّس الله سِرَّه: «ولا يحجبنَّك أيها الناظرُ في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث منهم صلوات الله عليهم، إذا وقفتَ على مسألةٍ من مسائلهم قد ذكرها فيلسوفٌ أو متكلمٌ أو صاحبُ نظرٍ في أيِّ علمٍ كان، فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق: إنّه فيلسوف؛ لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألةَ وقال بها واعتقدها، وإنه نقلها منهم، أو إنه لا دين له؛ فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له. فلا تفعل يا أخي، فهذا القول قولُ مَن لا تحصيل له؛ إذ الفيلسوف ليس كلُّ عِلمه باطلًا، فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق»[1].

كما أنه يمكن بالمماشاة مع الطاعنين على شيخ الإشراق في قضية التأثير والتأثر أن نقول ـ على سبيل المعارضة ـ ما ذكره الدكتور عبد الرحمن بدوي في معرض سخريته من صنيع المستشرقين مع القرآن.

قال: لقد اقتبس القرآنُ كثيرًا من الأفكار والتعاليم اليونانية ومنها:

ـ من أرسطو استعار مفهومَ الفضيلة كوسطٍ بين طرفين؛ فالله يقول: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

ولقد أوضح علماء الأصول المسلمون هذه السمةَ الوسطيةَ في الإسلام، ولا يزالون يوضحون أنها علامة مميَّزة وهامة في الإسلام.

ـ في القرآن نقرأ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، و: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: ٤٥].

---

(١) «الفتوحات المكية» للشيخ الأكبر والنور الأبهر محيي الدين بن العربي (١: ٥٠).

وهذه نفس فكرة طاليس، والذي يؤكد أنّ (الماء) أصل كل شيء في الكون.

ـ في القرآن يقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥].

وفي الأفلاطونية الحديثة وخاصة عند مؤسسها أفلوطين يُعتبر النور هو المبدأ الأول، وكل الكون انعكاس لهذا المبدأ، وهو نور ينبثق من نور، والكون كله إنارةٌ على اعتبار أنه ينتقل من درجة إلى أخرى من النور المتلقَّى من الواحد الأحد(١).

ـ وأما ما زعمه الدكتور البهي بأن «هياكل النور» مأخوذٌ من الصابئة وأنها أصل عبادة الكواكب، فجاء تفسيره بوجهٍ حسنٍ في «حاشية العلامة مير زاهد» فقال: «الهيكل في اللغة: الصورة والبناء الرفيع، فسمَّى هذه الألفاظ أو هذه المعاني من حيث إنها نفس العلوم التي هي الأنوار وعبارة عنها وقوالب لها بـ«هياكل النور» تشبيهًا لها بالكواكب السبعة في النور والرفعة».

ـ وما ذكره عن السُّهْرَوردي بأنه يذهب إلى أن البيان موكولٌ إلى الفارِقْلِيط ـ ويقال: إنه المهدي المنتظر ـ وأنه في ذلك يجاري المسيحية، فمردود؛ وذلك لأنّ مراد السُّهْرَورديّ بـ(الفارِقْلِيط) نبيُّنا الخاتم سيدنا محمد ﷺ، وبذلك فسَّره المحقق الدوّاني حيث قال في شرحه: «مراده من ذلك سيدنا الخاتم ﷺ، فإنّ نشأته أنهى مراتبِ كمالِ النبوّة في كشف الحقائق، والولاية غالبةٌ في نشأته على النبوة».

والفارقليط مأخوذة من (بيركلوطوس) باليونانية، والتي تعني: كثير الحمد.

والعجب من الدكتور البهي أن يذكر مثل ذلك، ولا يزال العلماء قديمًا وحديثًا يستشهدون بهذا اللفظ (الفارِقْلِيط) على كونه بشارةً بنبوّة سيدنا محمد ﷺ في الإنجيل.

---

(١) انظر: «دفاعًا عن القرآن ضدَّ منتقديه» للدكتور عبد الرحمن بدوي (ص١٥٩-١٦١) بتصرف.

قال الماوردي: في تفسير قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]: «وفي الإنجيل بشارة بالفارقليط في مواضع: «يعطيكم فارقليط آخر يكون معكم الدهر كله». وفيه قول المسيح للحواريين: «أنا أذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه»[(١)].

وقال الفخر الرازي في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الصف: ٦]: «ولنذكر الآن بعض ما جاء به عيسى عليه السلام، بمقدم سيدنا محمد ﷺ في الإنجيل في عدة مواضع أولها: في الإصحاح الرابع عشر من إنجيل يوحنا هكذا: «وأنا أطلب لكم إلي أبي حتى يمنحكم ويعطيكم الفارقليط حتى يكون معكم إلى الأبد، والفارقليط هو روح الحق اليقين» هذا لفظ الإنجيل المنقول إلى العربي. وذُكر في الإصحاح الخامس عشر هذا اللفظ: «وأمّا الفارقليط روح القدس يرسله أبي باسمي»[(٢)].

وقال القرافي: «في إنجيل يوحنا قال يسوع المسيح عليه السلام في الفصل الخامس عشر: «إنّ الفارقليط روح الحق الذي يرسله أبي، وهو يعلّمكم كلّ شيء». والفارقليط عند النصارى: الحمّاد، وقيل: الحامد، وجمهورهم على أنه المُخَلِّص، ونبيُّنا ﷺ مُخَلِّص الناس من الكفر»[(٣)].

---

(١) «النكت والعيون (تفسير الماوردي)» لقاضي القضاة أبي الحسن علي بن محمد الماوردي (٢: ٢٦٨).

(٢) «التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)» للإمام فخر الدين الرازي (٢٩: ٥٢٨).

(٣) «الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة» لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ص١٨٥).

ولعل سببَ الوهم الذي سرى للدكتور البهي في طعنه على شيخ الإشراق في هذا الموضع اغترارُه بما كتبه محيي الدين صبري الكردي في حواشيه على «هياكل النور»، وقد كان يلوّح في تعليقاته بمذهب البهائية الذي كان يعتنقه، فذكر أنّ المراد بالفارقليط المهديُّ عليه السلام، ولعله يقصد البهاء[1]، وذلك قبل توبته كما أخبرنا فضيلةَ الشيخ أبو محمد السامرائي حفظه الله، وأخبرنا أيضًا أن آخر عهده كان يتواصل مع الشيخ العلامة عمر بن محمد أمين المعروف بـ(ابن القره داغي) رحمه الله.

ـ فعُلم ممّا سبق أن بعض الأمور التي يُطعن بها على شيخ الإشراق من العلماء قديمًا وحديثًا لها أجوبةٌ تفطّن لها الشارحون وأصحابُ الحواشي.

كما أنّ أغلبَ الأساتذة والباحثين الذين تعرضوا لدراسة تراث شيخ الإشراق الفلسفي غفلوا عن كون السُّهْرَورديّ معدودًا من فقهاء الشافعية، وله كتاب «التنقيحات» في أصول الفقه، نقل عنه بعضُ أئمة أهل السُّنّة، منهم شرف الدين بن التلمساني في «شرح المعالم»، وشهاب الدين القرافي في «نفائس الأصول»، وجمال الدين الأسنوي في «نهاية السُّول»، والعلّامة التفتازاني في «حواشيه على شرح العضد على المختصر الحاجبي»، وبدر الدين الزركشي في «البحر المحيط»، وغيرُهم.

بين يدي شرح الجلال الدواني وحاشية السيد الزاهد :

يُعَدُّ كتاب «**شواكل الحور**» للجلال الدوّاني من أهم شروح كتاب «هياكل النور»، وهو شرحٌ ممزوجٌ، اهتمَّ فيه المحقق الدوّاني بتفسير عبارات السُّهْرَورديّ، وتفصيل القول في المسائل كما يقتضيه مذهب المصنِّف، مع عرض أقوال غيره من الحكماء والمتكلمين.

---

(١) انظر: «هياكل النور» لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (ص٤٦)، ط. السعادة ـ القاهرة.

وقد حاول الدوّاني في شرحه أن يُخرجه على الصورة الأقرب لمذهب شيخ الإشراق قدر المستطاع، فاعتمد في شرحه على كتب السُّهْرَورديِّ الأخرى، وبالأخص «حكمة الإشراق»، و«المشارع والمطارحات»، و«الرسائل الصوفية»، كما أنه اعتمد أيضًا على الشروح الموضوعة على مصنَّفات شيخ الإشراق، سِيَّما «شرح التلويحات» لعز الدولة بن كمونة، و«شرح حكمة الإشراق» للعلّامة قطب الدين الشيرازي.

كما أنّا نجده أحيانًا يستطرد فيذكر آراء المشّائين في المواضع التي عارضهم فيها السُّهْرَورديُّ، وأحيانًا ينتقده في بعض المواضع.

ونجده يساير شيخَ الإشراق في بعض المواطن وفقَ القواعد الحكمية، مع مخالفة معتقده كمتكلم أشعري، وسوف أذكر توجيهًا لهذا الصنيع في ترجمة الشارح الدوّاني.

ونلاحظ أيضًا أنّ المحقق الدوّاني اطَّلع على المآخذ التي أوردها عليه غياث الدين الدشتكي في شرحه على الهياكل، فنجد موقف العلّامة الدوّاني بإزاء تلك المآخذ يتفاوت من موضع إلى آخر، فإمّا أن يتغافلَ عن هذا الاعتراض ولا يحفل بذكره، وإمّا أن يدفعَه بتوضيح المراد في «**منهواته**»، أو يُسلِّمَ به ويُعيدَ صياغة الكلام، أو يحذفَ العبارة مظِنّة الإشكال، وهذا في مواضع قليلة كما تبيَّن لي من النسخة المكتوبة بخطه، والتي تُعَدُّ الإبرازة الثانية للكتاب، وسيلاحظ القارئ هذا الأمر إذا تفرَّدت نسخة (آيا صوفيا) عن بقية النسخ بزيادة كلام لم يُذكَر في النسخ الأخرى، أو بحذف بعض العبارات المذكورة في النسخ السابقة.

ومن الأمثلة على ذلك: قول غياث الدين الدشتكي عند الكلام على تفسير «آل المصطفى ﷺ» في خطبة الكتاب: «قال الشارح في تفسير الآل: «لعل مراده

الفائزون بالحظِّ الوافر من كماله ﷺ ليشمل السابقين عليه زمانًا واللاحقين». وأقول: هذه مضحكة وسفسطة، بل قرمطة، والكلُّ منه ليس بعجب؛ ومن العجائب ما قرّره في حواشيه من أنّ أمثال جالينوس وفرفوريوس من آل محمد عليه الصلاة والسلام[1].

وإذا ما عُدنا إلى عبارة المحقق الدوّاني نجده أعاد صياغتها في الشرح، ودفع مطاعن الدشتكي في «منهواته»، فقال في تفسير «الآل»: «ولعل مراده الفائزون بالحظ الوافر من الكمال الخاص به ﷺ».

وقال في المنهوات: «آلَ الشخصُ يؤول إلى ذلك الشخص، فآلُه ﷺ مَن يؤول إليه إمّا بحسب النَّسَب أو بحسب النِّسْبة:

أمّا الأول: فهُم الذين حُرِّم عليهم الصدقةُ في الشريعة المحمدية، وهم بنو هاشم وبنو المطلب عند بعض الأئمة، وبنو هاشم فقط عند البعض.

وأما الثاني: فهُم العلماءُ، إن كانت النسبة بحسب الكمال الصوري ـ أعني العلم التشريعي ـ، والأولياءُ والحكماءُ المتألِّهون إن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي ـ أعني علمَ الحقيقة ـ.

أقول: فكما حُرِّم على الأول الصدقةُ الصوريةُ حُرِّم على الثاني الصدقةُ المعنويةُ؛ أعني تقليدَ الغير في العلوم والمعارف.

فآلُه ﷺ: مَن يؤول إليه إمّا بحسب نسبته ﷺ في حياته الجسمانية كأولاده النسبية ومَن يحذو حذوهم من أقاربه الصورية، أو بحسب نسبته لحياته العقلية كأولاده الروحانية من العلماء الراسخين، والأولياء الكاملين، والحكماء المتألِّهين المقتبسين من مشكاة أنواره، سواءٌ سبقوه زمانًا أو لَحِقوه.

---

(١) «إشراق هياكل النور» (ص٤٠).

ولا شكَّ أنّ النسبة الثانية أوْكد من الأولى، والثانية من الثانية أوْكد من الأولى منها.

وإذا اجتمع النسبتان، بل النِّسَبُ الثلاثُ، كان نورًا على نورٍ كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرين صلوات الله على النبي وعليهم أجمعين».

ومنها ما ذكره المحقق الدوّاني عند الحديث عن حاسّة البصر قال: «وهي قوّةٌ مرتَّبةٌ في الروح المصبوب في العَصَبتينِ المجوَّفتينِ المتلاقيتينِ أو المتقاطعتينِ ـ حسب اختلاف المشرِّحين ـ المفترقتينِ بعده إلى العينينِ، مدرِكةٌ للأضواء والألوان بالذات بواسطة انطباع صُوَرها في الرطوبتينِ الجليديتينِ، وتأدّي صورةٍ واحدةٍ إلى الملتقى، وذلك التأدّي ضروريٌّ، وإلّا لَرُؤي الشيءُ الواحدُ شيئينِ لانطباع صورةٍ منه في كلٍّ من الجليديتين. [كذا قالوا، وأقول: هذا منقوض بالسامعة]».

فنجد العبارة الأخيرة المذكورة بين معقوفين حُذفت من نسخة المؤلف، وقد كانت مثار اعتراضٍ من غياث الدين الدشتكي والمحقق مير زاهد على حد سواء.

ـ أمّا «**الحواشي الزاهدية**» للعلّامة المحقق مير زاهد الهروي فهي حواشٍ نفيسةٌ أضافت قيمةً كبيرةً لهذا الكتاب، كيف لا وصاحبُها من أعلم المتأخرين في العلوم العقلية، وتصانيفه مدار المشتغلين بالعلوم العقلية في الديار الهندية، وقد جعل الشيخ نظام الدين السهالوي في النظام الدرسي في الهند حواشيَ السيد الزاهد على «شرح التهذيب» و«الرسالة القطبية» آخر ما يُقرأ في علم المنطق، وحواشيه على «شرح المواقف» آخر ما يُقرأ في علم الكلام[1].

---

(١) انظر: تقديم الدكتور مهدي شريعتي لـ«شرح الرسالة القطبية» للمحقق الهروي (ص٣٠).

وقد سار العلّامة مير زاهد في «حاشية الهياكل» على نمط أصحاب الحواشي في التعليق على ما يحتاج إلى بحثٍ وتفصيل.

وقد امتازت الحواشي الزاهدية على الهياكل بعدة أمور منها:

(١) **الاستدراكات على الشارح الدوّاني**، وكانت على ثلاثة أوجه:

الأول: تفسير كلام المصنِّف على خلاف وجهه، وذلك كما سيأتي في تفسير عبارة «هياكل النور».

الثاني: دَفع الاعتراضات التي وجَّهها الشارح للمصنِّف، مثال ذلك: (الكلام عن حركة الفلك القسرية والإرادية).

الثالث: الزيادات النفيسة التي طرَّز بها الكتابَ، وذلك مثل تفصيله الحديث عن اسم الله الأعظم، وكذا مسألة إثبات الهيولى، والعلم الإلهي.

(٢) **كثرة الإحالات**، سواءٌ الإحالة على تصانيفه كحواشي المواقف والتهذيب، أو كتب الحكماء والمتكلمين سِيَّما كتب ابن سينا، والسُّهْرَوردي، والرازي، والطوسي، والسيد الشريف، والدوّاني.

(٣) **دقّة الأسلوب وغموضه في بعض المواطن**، ولعل منشأه تضلُّعه وتعمُّقه في العلوم الحكمية وعدم مخالطته العرب.

(٤) **الملَكة النقدية التي تمتَّع بها المحقق الهروي**؛ فتراه يوجِّه سهامَ النقد لأساطين الحكمة، كابن سينا، والطوسي، والشارح الدوّاني، وأحيانًا يكون نقده أكثر حِدّةً مع إبهام المنتقَد، وغالبًا ما يكون المراد الملا صدرا بحسب اطلاعي، وذلك مثل الحديث عن الحركة الجوهرية التي يقول بها الملا صدرا، وكذا في معرض نقده عن تشنيع الملا صدرا على الأشاعرة في مسألة نفي تعليل أفعال الله بالعِلَل والأغراض.

ما تميز به هذه النشرة:

امتازت هذه النشرة لكتاب «شواكل الحور» للمحقق الدوّاني عن النشرات السابقة بأنها معتمدةٌ على نسخة بخط المؤلف، وهي تُعَدُّ الإبرازةَ الثانيةَ للكتاب؛ فقد كان المحقق الدوّاني انتهى من تأليف هذا الكتاب سنة (٨٧٢هـ)، واشتهرت هذه النسخة وصارت أصلًا لعِدّة نُسخ محفوظة بالمكتبات.

ثم إنّ المحقق الدوّاني عاود تبييض الكتاب ومراجعته وتصحيح بعض المواضع وأضاف بعض الفقرات سنة (٨٨٥هـ) بعد تصنيفه حواشيَه على «الشرح الجديد للتجريد»، ولم يلتفت إلى هذه النسخة النفيسة مَن قام بتحقيق الكتاب ونشره فيما أعلم، هذا فضلًا عن تطريز هذا الكتاب بحواشي العلامة المحقق مير زاهد الهروي، والتي تُنشر لأول مرة عن نسختين خطّيتين.

ولقد اطلعتُ على نشرتين سابقتين لكتاب «شواكل الحور» للعلامة المحقق جلال الدين الدوّاني:

- **النشرة الأولى**، وهي بتحقيق الأستاذين: محمد عبد الحق، ومحمد كوكن، ونُشرت في دار بيت الورّاق ـ بغداد، ودار بيبليون ـ لبنان، وهي نشرة سقيمة حفلتْ بكثير من الأخطاء، فلا تكاد تخلو صفحةٌ عن خطأ، ولو استقرأنا هذه الأخطاء لخرجنا عن المقصود.

- **النشرة الثانية**، وهي بتحقيق الدكتور السيد أحمد تويسركاني، والمطبوعة في مجمع البحوث الإسلامية بمشهد في إيران ضمن ثلاث رسائل للعلّامة الدوّاني، وهذه الرسائل هي: «تفسير سورة الكافرون»، و«شواكل الحور»، و«أنموذج العلوم».

وهذه النشرة جيدة جدًّا، بَيْدَ أنه فات الدكتورَ الفاضلَ الاعتمادُ على نسخة المؤلف ضمن الأصول الخطِّيّة، وتَبِع ذلك عدمُ ذكره بعض الفقرات التي أضافها

الدوّاني في النسخة الأخيرة سواءٌ في الأصل أو المنهوات، وعدمُ اطّلاعه على التصحيحات التي قام بها الدوّاني بعد تبييضه الكتاب مرةً أخرى، فضلًا عن وقوعه في الوهم في بعض المواضع.

ومن أمثلة ذلك:

ما ذكر عند الحديث عن حاسّة الشم؛ حيث جاء في النشرة الإيرانية عبارة: «كيفية شميّة»، والصواب: «كيفية سُمّيّة».

وما ذكر في الهيكل الثالث؛ فقد جاء قول الشارح في الطبعة الإيرانية: «فإن قولك: (جـ ب) بالضرورة في قوة قولك: (جـ) متصف بـ(ب) اتصافًا»، والصواب ما جاء من تصحيح في نسخة المؤلف: «فإن قولك: (جـ ب) بالضرورة في قوة قولك (جـ) متحد بـ(ب) اتحادًا».



ترجمة المصنف
شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي

هو الحكيم الربّاني المعظَّم، والفيلسوف المُكرَّم، العالِم العامل، الفاضل الكامل، شهاب المِلّةِ والحقِّ والدين، أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السُّهْرَوردي.

قال ابن خَلِّكان: «قيل: اسمه أحمد، وقيل: كُنيته اسمُه وهو أبو الفتوح، وذكر ابن أبي أصيبعة في كتاب «طبقات الأطباء» أن اسم السُّهْرَوردي المذكور عُمَر، ولم يذكر اسم أبيه، والصحيح الذي ذكرتُه أوّلًا، فلهذا بنيتُ الترجمةَ عليه؛ فإني وجدتُه بخط جماعة من أهل المعرفة بهذا الفن، وأخبرني به جماعةٌ أخرى لا أشكُّ في معرفتهم.

وحَبَش: بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة، وبالشين المعجمة.

وأميرك: بفتح الهمزة، وبعدها ميم مكسورة، ثم ياء مثناة من تحتها ساكنة، وبعدها راء مفتوحة، ثم كاف، وهو اسمٌ أعجميٌّ معناه «أُمَيْر» تصغير أمِير، وهم يُلحِقون الكاف في آخر الاسم للتصغير».

و«سُهْرَوَرْد»: بلدة قريبة من زنجان بالجبال، وهي تقع في إيران حاليًا[١].

وكان شيخُ الإشراق شافعيَّ المذهب، إلا أنه غلب عليه الفلسفةُ وعلمُ الكلام.

وترجم له الشهرزوري فقال: «وحيد العصور، وفريد الدهور، جمع بين الحِكمتين الذوقية والبحثية:

---

(١) انظر: «مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع» لصفي الدين البغدادي (٢: ٧٦١).

أمّا الحكمة الذوقية فيشهد له فيها كلُّ مَن سلك سبيل الله تعالى، وراضَ نفسه بالمجاهدات، طالبًا بهمَّته العالية مشاهدةَ العالَم الرُّوحاني، فإذا استقر قرارُه فيعلم حينئذٍ أنه كان في المكاشَفات الربانية آية، والمشاهدات الرُّوحانية نهاية، لا يعرف غورَه إلا الأقلُّون، ولا ينال شأوَه إلا الراسخون.

وأمّا الحكمة البحثية فإنه أحكمَ بُنيانَها، وشيَّد أركانَها، وعبَّر عن المعاني الصحيحة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة، وأتقنها إتقانًا لا غايةَ وراءها، لا سِيَّما في الكتاب المعروف بـ«المشارع والمطارحات».

واعلمْ أنّ فَهْمَ كلامِه ومعرفةَ أسراره مشكلٌ جدًّا لمن لم يسلك طريقته؛ لأنه بنى حكمته على أصولٍ كشفيّةٍ وعلومٍ ذوقيّة، فمَن لم يُحكم أصولَه لا يعرف فروعه».

وكان شيخ الإشراق معتدًّا بنفسه، عارفًا بقدره؛ يقول الشهرزوري: «بلَغني أنه سُئل عن فخر الدين الرازي فقال: ذِهْنُه ليس بمحمود. وسُئل فخر الدين عنه فقال: ذِهْنُه يتوقَّد ذكاءً وفطنة.

وبلغني أن الشيخ سُئِل: أيّما أفضل: أنت أمْ أبو علي بن سينا؟ فقال: إمّا أن نتساوى أو أكون أعظمَ منه في البحث، إلا أني أزيدُ عليه بالكشف والذوق».

- ومن كلام شيخ الإشراق قَدَّس الله سِرَّه قوله: «كلُّ ما شَغَل عن مطالعةِ آيات الله الكُبرى، والسعيِ في تحصيل مرضاته، والمداومةِ على قُرباته، تأنف عنه النفوسُ الفاضلة أنفةَ الأبطال عن التشبُّه بالناعمات الخُنَّس، والكانسات الحُيَّض، وكلُّ علمٍ يُراد به غير وجه الله، ويُرشِد إلى غير بابه، ويَجُرُّ إلى سوى جنابه، فهو الداء الوبيل، والويل الطويل، نسأل الله أن يجعلنا من صالحي عبادِه، وعارفي آياتِه»[1].

---

(١) «التنقيحات في أصول الفقه» لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (ص٤٢).

ومن شعره المشهور قولُه:

أبـدًا تَحِـنُّ إليكُـمُ الأرواحُ ... ووِصالُكُـمْ رَيْحانُهـا والـرّاحُ
وقُلوبُ أهْلِ وِدادِكُمْ تَشْتاقُكُمْ ... وإلـى لَذِيـذِ لِقائكُـمْ تَرْتـاحُ
وا رَحْمـةً للعاشِـقِينَ تَكَلَّفُـوا ... سَـتْرَ المَحبّةِ والهَـوَى فَضّاحُ
بِالسِّرِّ إنْ باحُوا تُباحُ دِماؤُهُمْ ... وكَـذا دِمـاءُ العاشِـقِينَ تُبـاحُ
وإذا هُمُ كَتَمُوا تَحدَّثَ عَنْهُمُ ... عِنْدَ الوُشاةِ المَدْمَعُ السَّفّاحُ[1]

نشأته العلمية وشيوخه:

سافر شيخ الإشراق في صغره في طلب العلم والحكمة إلى مراغة، فاشتغل بها على **مجد الدين الجِيليّ**، والمجد الجيلي شيخُ فخر الدين الرازي، وعليه تخرَّج، وبصُحبته انتفع، وكان إمامًا في فنونه.

وذكر الشهرزوري أنه سافر إلى أصفهان أيضًا، قال: «وبلَغني أنه قرأ هناك «بصائر ابن سهلان الساوي» على **ظهير الفارسي**، والله أعلم بذلك، وسافر إلى نواحٍ متعددة، وصَحِبَ الصوفيةَ واستفاد منهم، وحصَّل لنفسه ملَكةَ الاستقلالِ بالفكر والانفراد، ثم اشتغل بنفسه بالرياضات والخَلَوات والأفكار حتى وصل إلى غايات مقامات الحكماء، ونهايات مكاشفات الأولياء».

وممّن أخذ عنه السُّهْرَوردي أيضًا **فخر الدين الماردِيني**، وهو الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الأنصاري، كان أوحدَ زمانِه وعلّامةَ وقتِه في العلوم الحكمية، توفي سنة (٥٩٤هـ)[2].

---

(١) «ديوان شيخ الإشراق» (ص٣٨).

(٢) انظر ترجمته في: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أُصيبعة (ص٤٠٢).

تلاميذه :

لم تذكر لنا كتب التراجم مَن تتلمذ على يد الشهاب السُّهْرَوردي سِوى ما ذكره العماد الأصفهاني عن تلميذه شمس الدين الذي قُتل مع شيخه السُّهْرَوردي، ولم نَدْرِ مَن هو، وإن كُنّا لا نشكُّ في أن شيخ الإشراق له ثُلّة من الأصحاب، بَيْدَ أنَّ سطوة الفقهاء في هذا الزمان وطَعْنَهم على مَن اشتغل بالعلوم الحكمية ربما كان ذلك سببًا في انزواء هؤلاء الأصحاب بعدما عاينوا ما جرى لشيخهم.

وقد توهَّم بعضُ الناس فذهبوا إلى أنّ شمس الدين هو الشهرزوري صاحب «نزهة الأرواح»، و«شرح حكمة الإشراق»، وهو غلط؛ لأنّ الشهرزوري كان حيًّا سنة (٦٨٧هـ)؛ أي بعد قرنٍ من مقتل شيخ الإشراق.

ومن المحتمَل أن يُعدَّ من أصحاب السُّهْرَوردي الملك **كيخسرو بن كيقباد** الذي جاء ذكره في «الألواح العمادية».

ثناء العلماء عليه :

قال عنه **ابن أبي أصيبعة**: «كان أوحدًا في العلوم الحكمية، جامعًا للفنون الفلسفية، بارعًا في الأصول الفلكية، مفرط الذكاء، جيد الفطرة، فصيح العبارة، لم يُناظر أحدًا إلا بَزَّه، ولم يُباحث محصِّلًا إلا أربى عليه، وكان عِلمُه أكثرَ من عَقْلِه.

حدثني الشيخ سديد الدين بن عمر قال: كان شهاب الدين السُّهْرَوردي قد أتى إلى شيخنا فخر الدين المارديني، وكان يتردَّد إليه في أوقاتٍ، وبينهما صداقة.

وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا: ما أذكى هذا الشابَّ وأفصحَه! ولم أجد أحدًا مِثْلَه في زماني، إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوُّره واستهتاره وقِلّة تحفُّظه أن يكون ذلك سببًا لإتلافه».

وقال عنه **العلامة الشيرازي**: «إنه قد نطق بأمورٍ شريفةٍ مكنونة، وأسرارٍ نفيسةٍ مخزونة، خلا عنها إشاراتُ مَن سبقه من الحكماء، وتلويحاتُ من تقدَّمه من الأولياء، من ذلك عِلْم عالَم الأشباح، الذي به يتحقق بعثُ الأجساد، بل جميعُ مواعيد النبوَّة وخوارقُ العادة من المعجزات والكرامات والإنذارات والمنامات، إلى غير ذلك من الأسرار اللاهوتية والأنوار القيومية التي لا يَكشفُ عنها المقالُ غيرَ الخيال؛ إذ ليس كلُّ العلوم يحصُلُ بالقيلِ والقال، بل منها ما لا يحصل إلا بتلطيف السرِّ والتحذير من الأحوال».

وقال عن كتابه «حكمة الإشراق»: «لا نعرفُ على وجه الأرض ـ فيما بلغنا ـ كتابًا في النمطِ الإلهيِّ والنهجِ السلوكيِّ أشرفَ منه وأعظم، ولا أنْفَس وأتَمّ، مِن شأنه أن يُكتب سطورُه بالنور على خدود الحُور ظاهرًا، ويُنقَش معانيه بقلم العقل على لوح النَّفْس باطنًا»[1].

مصنفاته :

شيخُ الإشراقِ له عددٌ من المصنَّفات في الحكمة والأصول والتصوف منها: «حكمة الإشراق» وهو أشهر مصنفاته، و«التلويحات اللوحية والعرشية»، و«المشارع والمطارحات»، و«الألواح العمادية»، و«هياكل النور»، و«التنقيحات» في أصول الفقه، و«اللمحات»، و«رسالة لغة موران»، و«رسالة پرتونامه» في التصوف، و«الواردات والتقديسات».

مقتله :

اختلف المؤرخون في السنة التي قُتِلَ فيها شيخُ الإشراق، وكان خلافهم بين سنة (٥٨٦هـ)، و(٥٨٨هـ)، وقد رجَّحتُ ما ذكره ابن خَلِّكان وتَبِعه عليه أغلبُ المتأخرين أنّ السنة التي قُتِل فيها (٥٨٧هـ).

---

(١) «شرح حكمة الإشراق» (ص٢).

وقال الشيخ سيف الدين الآمدي: اجتمعتُ بالسُّهْرَورديِّ في حلب، فقال لي: لا بُدَّ أن أملكَ الأرضَ. فقلتُ له: مِن أين لك هذا؟ قال: رأيتُ في المنام كأني شربتُ ماءَ البحر. فقلتُ: لعلَّ هذا يكون اشتهار العلم وما يناسب هذا. فرأيتُه لا يرجع عمّا وقع في نفسه، ورأيتُه كثيرَ العلم قليلَ العقل.

ويقال: إنه لمّا تحقَّق القتلَ كان كثيرًا ما يُنشد:

أرَى قَدَمِـي أراقَ دَمِـي وهـانَ دَمِي فَهـا نَدَمِي

وكان ذلك في دولة الملك الظاهر ابن السلطان صلاح الدين رحمه الله، فحبسه ثم خنقه بإشارة والده السلطان صلاح الدين، وكان ذلك في خامس رجب سنة سبعٍ وثمانين وخمس مئة بقلعة حلب، وعمره ثمانٍ وثلاثون سنة.

ونقل سبطُ ابنِ الجوزي في تاريخه عن ابن شدادٍ أنه قال: لمّا كان يوم الجمعة بعد الصلاة سَلْخَ ذي الحجّة سنة سبعٍ وثمانين وخمس مئة أُخرِج الشهاب السُّهْرَورديُّ ميتًا من الحبس بحلب، فتفرَّق عنه أصحابُه».

ـ وقال **الشهرزوري**: «كان سببُ قتلِه على ما بلغنا أنه لمّا خرج من الروم إلى الشام دخل إلى حلب وصاحبُها يومئذٍ الملك الظاهر بن صلاح الدين يوسف صاحب مصر واليمن والشام، وكان محبًّا للشيخ يعتقد فيه، وكان جمعٌ من العلماء بحلب يجتمعون به ويسمعون كلامه، وكان يصرِّح في البحوث بعقائد الحكماء ويناضل عنها، ويُسَفِّه رأيَ مخالفيه ويناظرهم فيقطعهم في المجالس، وانضمَّ إلى ذلك ما كان يُظهره من العجائب بقوة روح القدس، فاجتمعت كلمتُهم على تكفيره وقتْلِه حسدًا، ونسبوا إليه العظائمَ، وقالوا: إنه قد ادَّعى النبوةَ. وهو بريءٌ من ذلك، وحضُّوا السلطانَ على قتله فامتنع، فكاتبوا والدَه صلاح الدين، وقالوا في جملة ما قالوا: إنْ بَقِيَ أفسدَ الدينَ. فكتب إليه يأمره بقتله.

ورأيتُ الناسَ مختلفين في قتله؛ فزعم بعضُهم أنه سُجن ومُنع الطعام، وبعضُهم: منع نفسَه حتى مات، وبعضهم: خُنِق بوَتَرٍ، وبعضُهم: قُتِل بسيفٍ، وقيل: إنه حُطَّ من القلعة وأُحرِق»[1].

---

(١) مصادر الترجمة: «البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان» لعماد الدين الأصفهاني (ص٤٤٢)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (ص٦٤١)، و«وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان» لابن خَلِّكان (٦: ٢٦٨)، و«تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده (نزهة الأرواح وروضة الأفراح)» للحكيم الإشراقي شمس الدين الشهرزوري (ص٣٧٥)، و«الأعلام» لخير الدين الزركلي (٨: ١٤٠).

ترجمة الشارح
العلامة المحقق جلال الدين الدواني[١]

هو الأستاذ العلّامة المحقق محمد بن أسعد بن أحمد، جلال الدين الدوّاني الكازروني الشيرازي الصِّدِّيقي، الفقيه الشافعي، القاضي الحكيم، الفيلسوف المتكلم الأشعري، المنطقي المفسِّر الأديب، المعروف بـ«الدوّاني»[٢].

قال الخوانساري عنه: «المولى جلال الدين محمد بن أسعد الدوّاني الصدِّيقي، نسبته إلى «دَوّان»، قرية من قرى «كازرون فارس» المحمية، وكان غالب اشتغاله أيضًا في تلك الموارد الطيبة، حتى نُقِل أنه بنى لمطالعته منزلًا عاليًا فوق الجبل المشرف على بعض مراتعها الطريفة الباهية»[٣].

أخذ العلمَ عن ثُلّةٍ من علماء عصره، أوَّلُهم: والده العلّامة **سعد الدين أسعد الدوّاني**».

وقد ذكر العلّامة الكوثري سندَ العلّامة الدوّاني في علوم المعقول، فقد ذكر أنّ العلّامة الدوّاني أخذ العلومَ العقليةَ عن أبيه، عن السيد الشريف الجرجاني، عن محمد مباركشاه المعروف بـ«ميرك البخاري»، عن قطب الدين الرازي، عن قطب الدين الشيرازي عن نجم الدين عليٍّ بن عمر الكاتبي، ونصير الدين الطوسي،

(١) لمّا كان الفقير ينوي إصدارَ عدّة أعمال للمحقق الدوّاني أردتُ عرضَ ترجمة وافية عنه مع أول عملٍ أنشره له، على أن أقتصر في الترجمة في الكتب والرسائل الأخرى، والله المستعان.
(٢) «معجم التاريخ، التراث الإسلامي في مكتبات العالم» (٤: ٢٦١١).
(٣) «روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات» للميرزا محمد باقر الخوانساري (٢: ٢٣٩).

عن القطب المصري، عن فخر الدين الرازي، عن المجد الجيلي، عن محمد بن يحيى النيسابوري، عن حجة الإسلام الغزالي، عن أبي المعالي إمام الحرمين الجويني رضي الله عنهم[1].

نشأته العلمية وشيوخه:

تلقى العلّامة الدوّاني العلوم العقلية والنقلية على ثُلّةٍ من العلماء الأفاضل في عصره، ولندع القارئَ يطالع ما سطره العلامة الدوّاني بنفسه عن نشأته العلمية وشيوخه.

قال قَدَّسَ الله سِرَّه ونفعنا بعلومه في الدارين:

«أقدِّم بين يدَيْ ذلك ذِكرَ بعض مشايخي العظام وأساتذتي الأعلام؛ فإنهم الآباءُ الرُّوحانية، وهم مظاهر لإعداد الصورة الحقيقية الإنسانية من الكمالات النفسانية.

وقد قال بعض الحكماء: حقُّ الأستاذ أوْكد من حقِّ الوالد؛ فإن الوالد وسيلةُ فيضانِ صورة الإنسان، والأستاذ وسيلةُ التحققِ بحقيقة كمال الإنسان.

فأقول:

ـ أولُ مشايخي وأساتذتي وهو الذي يحقُّ أن يُنشدَ فيه قولُ مَن قال:

وهواكَ أوَّلُ ما عَرَفْتُ مِن الهَوى ... مـا الحُـبُ إلا للحبيـبِ الأوَّلِ

والدي ومولاي، ومَن تشبَّث بذيل إفاضته يداي، **المولى سعد الدين أسعد الصِّدِّيقي الدوّاني**، المُحدِّث بالجامع المرشدي بـ«كازرون»، أخذتُ منه العلوم الآلية، والفنون الأدبية والعقلية، والحديث، والتفسير، والفقه.

---

(١) «مقالات الكوثري» للشيخ العلامة محمد زاهد الكوثري (ص٤٤٥).

وهو قد أخذ الحديث والتفسير من مشايخ جليلة منهم: المولى المُحدِّث البارع المسنِد شرف الدين عبد الرحيم الجرهي الصِّدِّيقي، وهو من شيخه الإمام العلامة المِقدام الفهّامة، ناقد الأحاديث النبوية، ناصر السُّنّة السَّنِيّة المصطفويّة، محيي آثار سيد المرسلين في عصره، مطيع الله، ومطاع السلاطين في دهره، إمام المِلّة والدين، أبي المكارم الخواجه شيخ علي بن مباركشاه الصِّدِّيقي السّاوي قَدّس الله روحَه، وقد شاركه في بعض الأسانيد.

وأيضًا سمع والدي الأحاديثَ ـ سِيَّما «الجامع الصحيح البخاري» ـ على الشيخ الإمام، قاضي قضاة الإسلام، شمس المِلّة والدين، محمد بن محمد بن محمد الجزري.

وأمّا الفقه فإن والدي أخذه عن عدّةٍ من المشايخ منهم: أفقه زمانه المولى جمال الدين محمود بن الحاج أبي الفتح السروستاني، وهو قد تفقَّه وقرأ «الحاوي الصغير» على المولى العلّامة لسان الدين نوح السمناني، ووالده اختيار الدين لقمان، وهو قد قرأ «الحاوي الصغير» وتفقّه على الشيخ جمال الدين محمد القزويني، وهو تفقَّه وقرأ على والده الإمام المحقق نجم الدين عبد الغفار القزويني، وهو قد تفقَّه على الإمام قدوة أئمة الإسلام أبي القاسم محمد بن عبد الكريم الرافعي، رفع الله درجتَه في أعلى عِلِّيِّين.

وأمّا العقليات فإن والدي أخذها من أئمةٍ عديدةٍ، أجلُّهم وأشرفُهم: السيد العلّامة، الأيِّد الفهّامة، المستغني كالشمس عن التعريف، المشتهر في الأصقاع بلقبه الشريف، زين المِلّة والدين، عليٌّ الجرجانِيُّ قَدَّس الله سِرَّه.

ـ ومن المشايخ الذين لاقيتُهم وتبرَّكتُ بهم: السيد الإمام الهمام، صفوة الأئمة الأعلام، أنموذج الصحابة والتابعين، المقتفِي آثارَ سيد المرسلين، عليه أفضل صلوات المصلِّين، **السيد صفِيُّ الحقِّ والدينِ عبد الرحمن الحسيني [الحسني]**

الإيجي، قَدَّس الله روحَه، ووالَى من عالم القُدس فتوحَه، سمعتُ عليه «الأربعين النووية» بأسرها، وأخبرني بحديث قاضي الجنّ مشافهةً، وشافهني بفوائد أخرى، وهي أجدى من تفاريق العصا.

ـ ومن مشايخي: **الشيخ المسند الرُّحلة البارع شهاب الإسلام أبو المجد عبد الله ابن ميمون الكرماني المشهور بـ«الگيلي»**، سمعتُ منه الحديث المسلسل بالأولية؛ أعني قولَه صلى الله عليه وآله وسلم: **«الرّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا مَنْ فِي الأرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّماءِ»**[1].

وأجازني إجازةً ملفوظةً مكتوبةً، وله أسانيدُ عالية؛ قال رحمه الله في مشيخته بهذه العبارة: سمعتُ كتاب «العوارف» على الشيخ نور الدين عبد الرحمن القزويني، بقراءة الشيخ العارف زين الدين أبي بكر الخوافي مَدَّ الله ظلال إرشاده.

ـ ومن مشايخي: **المولى العالم العامل، الفاضل الكامل، مظهر الدين محمد الكازروني**، وقرأتُ عليه بعضًا من «محرر الفقه»، وأجازني إجازةً ملفوظةً مكتوبة، وهو كان يروي الحديثَ والتفسيرَ عن الشيخ مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، والشيخ شمس الدين محمد بن محمد الجزري.

وفي العقليات عن السيد الشريف المحقق قَدَّس الله سرَّه.

هذا وكان المولى مظهر الدين المذكور وكذا والدي الموماُ إليه قد أخذاها أيضًا من المولى علاء الدين القرطاسي صاحب كتاب «ترجمة السيرة المرشدية»، وهو قد أخذها عن والده المولى تاج الدين القرطاسي، وهو عن المولى الإمام قدوة علماء الإسلام الملقَّب بالهادي إلى الحق أبي بكر، وهو عن الفيلسوف المحقق

---

(١) رواه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن صحيح. «سنن الترمذي» (٣: ٣٨٨)، رقم الحديث (١٩٢٤).

الخواجه نصير المِلّة والدين محمد بن محمد بن حسن الطوسي، وهو عن أستاذه فريد الدين داماد النيسابوري، وهو عن السيد صدر الدين السرخسي، وهو عن أفضل الدين الغيلاني، وهو عن أبي العباس اللوكري صاحب «بيان الحق»، وهو عن الشيخ الرئيس أبي عليٍّ الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري.

- ومن مشايخي: **المولى العالم العامل الشيخ ركن الدين روزبهان العمري الشيرازي**، قرأتُ عليه «الأربعين النووية» في مجلسٍ واحد، وأجازني إجازةً ملفوظةً مكتوبةً، وهو كان يروي عن الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي، عن الشيخ محيي الدين ابن الحداد، عن الإمام النووي.

وكان يروي «حزب البحر» وسائرَ الأحزاب للإمام الشاذلي عن الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي، عن الشيخ أبي العباس الحريري، عن الشيخ سيدي ياقوت بن عبد الله، عن الإمام أبي الحسن الشاذلي قُدِّس سِرُّه، وكذلك كان يروي والدي قُدِّس سِرُّه والمولى الإمام العلّامة مظهر الدين محمد الكازروني الذي هو أحد مشايخي بهذا الإسناد عن الشاذلي، رحمهم الله تعالى.

- ومن مشايخي: **المولى الإمام، أحد أئمة الإسلام، أوحد الأجلَّة الأعلام، المولى محيي الدين محمد الكوشكناري الأنصاري**، سمعتُ منه «الجامع الصحيح البخاري» مرارًا متعدِّدة، وقرأتُ عليه الأرباعَ الثلاثةَ الأُوَل منه قراءةَ فحصٍ وتحقيقٍ وبحثٍ وتدقيقٍ، وقرأتُ عليه طرفًا من «حواشي شرح التجريد»، وطرفًا من «شرح المختصر لابن الحاجب» مع «الحواشي الشريفة الشريفية».

وهو كان يروي عن عِدّةٍ من المشايخ منهم: الشيخ المُحَدِّث الحاج عفيف الدين إبراهيم الخنجي، عن الشيخ الإمام العلّامة إمام الدين أبي المكارم علي بن مباركشاه الصِّدِّيقي المذكور سابقًا.

ومن مشايخه الإمام المسنِد **شهاب الدين ابن الحجر**، أجازه، وقد أجاز الشيخ شهاب الدين المذكور أهالي شيراز مطلقًا، وكنتُ أنا من جملتهم، فلي الرواية عنه بغير واسطة.

- ثم إني قد لبستُ خرقةَ التصوُّفِ وتلقَّنتُ الذِّكرَ التعليميَّ عن المولى الإمام **الشيخ جمال الدين عبد الله البلياني المشهور بالأصم**.

قال: ألبسني ولقَّنني الشيخ عليّ بن أحمد بن إسماعيل البوني تجاه الروضة الأقدسية النبوية، على ساكنها أفضلُ الصلاة والتحية.

وهو لبس من يد الشيخ المحقق جمال الدين أبي حامد محمود المحمودي الصابوني.

وهو لبسها من المشايخ الثلاثة: الشيخ فخر الدين أبي عبيد الله محمد، والشيخ شهاب الدين عمر السُّهْرَوردي صاحب كتاب «العوارف» وغيرِه من الكتب المعتبرة، والشيخ صدر الدين أبي الحسن الخيري.

أمّا الشيخ فقد لبس من يد والده أبي إسحاق إبراهيم الخيري، وهو لبس من يد أبي الفتح البيضاوي، وهو لبس من يد الشيخ العارف الحلاق، قدوة أولياء الله تعالى بالاستحقاق.

والشيخ المرشد أبي إسحاق إبراهيم بن شهريار الكازروني قَدَّس الله تعالى سِرَّه، وأدرَّ علينا بمَنِّه وبِرِّه.

وهذه سلسلة مباركة قلما يوجد مثلها في هذا الزمان.

ولي مشايخ كثيرة، وقد ذكرت بعضهم تيمنًا وتبركًا، فعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة[1].

---

(١) انظر: «أنموذج العلوم» للعلامة جلال الدين الدوَّاني (ص٢٧٤)، و«إجازة نامه جلالية للفاضل المؤيدي (إجازة الجلال الدوَّاني للفاضل عبد الرحمن المؤيدي)»، ورقة (٣١٦، ٣١٧)، مخطوط محفوظ بمكتبة راغب باشا.

تلاميذه:

تتلمذ على يد المحقق الدوّاني عددٌ كبيرٌ من العلماء الأفاضل منهم:

- **العالم العامل الفاضل المولى الشيخ مظفَّر الدين علي الشيرازي**، قرأ على علماء عصره ببلاده، منهم: المولى الفاضل مير صدر الدين الشيرازي، والعلّامة جلال الدين الدوّاني، وتزوج بنت جلال الدين الدوّاني، وبرع في العلوم وتمهّر فيها وفاق أقرانه، وانتشر صِيتُه، حتى إنه كان في مدينة شيراز مدرسةٌ شرط واقفها على أفضل أهل العصر، وكان العلامة الدوّاني مدرِّسًا بها، ومَرِض في بعض الأيام مدّةً كبيرة، وأناب منابَه الشيخَ مظفَّر الدين المذكور، ثم لمّا مات الفاضل صدر الدين والعلامة الدوّاني وظهرت الفتن في بلاد العجم ارتحل إلى بلاد الروم، وكان رحمه الله شافعيَّ المذهب، وكان عالمًا بالعلوم كلها، ومتمهِّرًا في العلوم العقلية، وكان له يدٌ طولى في علم الحساب والهيئة والهندسة، توفي سنة (٩٢٢هـ)[١].

- **العالم العلامة المحقق الفهامة المولى عبد الرحمن بن المؤيد الأماسي الرومي الحنفي**، وُلد بأماسية سنة ستين وثمان مئة، واشتغل في العلم ببلده، ولما بلغ سنَّ الشباب صحب السلطان بايزيد خان حين كان أميرًا بأماسية، فوشى به المفسدون إلى السلطان محمد خان والد السلطان بايزيد، فأمر بقتله، فبلغ السلطان بايزيد ذلك قبل وصول أمر والده فأعطاه عشرة آلاف درهمًا وخيلًا وسائر أهبة السفر، وأخرجه ليلًا من أماسية ووجَّهه إلى بلاد حلب، فأقام هناك مدةً، واشتغل بها في النحو فقرأ على بعض أهلها في «المفصَّل».

---

(١) انظر ترجمته في: «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية» للعلامة طاشكبري زاده (ص١٩٩).

ثم أشار عليه بعض تجار العجم أن يذهب إلى المولى جلال الدين الدوّاني بلدة شيراز، ووصف له بعض فضائله، فخرج مع تجار العجم في تلك السنة، وقصد المنلا المذكور فقرأ عليه زمانًا كثيرًا، وحصل عنده من العلوم العقلية والعربية والتفسير والحديث، وأجازه، وشَهِد له بالفضل التامِّ بعد أن أقام عنده سبع سنين، فلمّا بلغه جلوس السلطان بايزيد خان على تخت السلطنة سافر من بلاد العجم إلى الروم، فصحب موالي الروم وتكلم معهم، فشهدوا بفضله وعرضوه على السلطان، فأعطاه مدرسة قلندر خانه بالقسطنطينية، ثم قضاء القسطنطينية، ثم أدرنة، ثم قضاء العسكر، ثم عُزِل وجرت له محنة، ثم لمّا تولى السلطان سليم خان أعاده إلى قضاء العسكر، وسافر معه إلى بلاد العجم، وكان معه في محاربة الشاه إسماعيل، ثم عُزِل عن قضاء العسكر بسبب اختلالٍ حصل له في عقله في شعبان سنة عشرين وتسع مئة، وعيَّن له كل يوم مئتي درهم، ورجع إلى القسطنطينية معزولًا، وكان قبل اختلاله بالغًا الغايةَ القُصوى في العلوم العقلية والعربية، ماهرًا في التفسير، مهيبًا، حسن الخط جدًّا، ينظم الشعر بالفارسية والعربية، وله مؤلَّفاتٌ بقي أكثرها في المسوَّدات، منها: «رسالة لطيفة في المواضع المشكلة من علم الكلام»، وكانت وفاته بالقسطنطينية سنة اثنتين وعشرين وتسع مئة[1].

ـ **الشيخ الفاضل أحمد بن محمد بن إسماعيل بن حسن، جلال الدين بن المولى قطب الدين بن العلامة تاج الدين بن السراج الكربالي**، نسبة لـ«كربال» من شيراز، وُلد في شيراز ونشأ بها، فأخذ في النحو الصرف والمعاني والبيان عن ملا

(١) انظر ترجمته في: «الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة» للشيخ نجم الدين الغزي (١: ٢٣٣).

صفيّ الدين محمود الشيرازي النحوي الشافعي، والمنطق عن ملا جلال الدين محمد الدوّاني الشافعي قاضي شيراز ومفتيها والفرد في تلك النواحي[١].

- **العالم الفاضل الكامل الحكيم شاه محمد القزويني**، كان رحمه الله تعالى من تلاميذ العلّامة جلال الدين الدوّاني، قرأ عليه العلوم، وكان ماهرًا في علم الطب؛ لأنه كان من أولاد الأطباء، وله كثير من المصنفات، أحسنُها وألطفُها «تفسير القرآن العظيم من سورة النحل إلى آخر القرآن»، وله حواشٍ على «تهافت المولى خواجه زاده»، وحواشٍ على «شرح العقائد العضدية» للعلامة الدوّاني، وغير ذلك من الرسائل والكتب[٢].

- **الشيخ العارف بالله تعالى المولى إسماعيل الشرواني**، قرأ أولًا على علماء عصره، منهم العلامة جلال الدين الدوّاني، ثم خدم الشيخ العارف بالله تعالى خواجه عبيد الله السمرقندي وتربى عنده، وصار مِن أكمل أصحابه، وكان له فضلٌ عظيمٌ في العلوم الظاهرة، وكان يدرِّس بمكة الشريفة «كتاب البخاري» و«تفسير البيضاوي»، نوَّر الله تعالى مرقدَه[٣].

- **العالم الفاضل الكامل المولى محيي الدين محمد بن عبد الأول التبريزي**، قرأ رحمه الله تعالى على والده، وكان والدُه قاضيَ الحنفية في تبريز.

قال طاشكبري زاده: وسمعتُ منه أنه رأى المولى جلال الدين الدوّاني وهو صغير، وقد حكى منه غاية العظمة والجلالة والهيبة والوقار، وحكى أن علماء تبريز

---

(١) انظر ترجمته في: «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع» للحافظ شمس الدين السخاوي (٢: ٩٨).

(٢) انظر ترجمته في: «الشقائق النعمانية» (ص٢٠٠).

(٣) انظر ترجمته في: المرجع السابق (ص٢١٤).

جلسوا عنده على أدبٍ تامٍّ مطرقين رؤوسهم، وكان رحمه الله تعالى عالمًا فاضلًا عارفًا بالعلوم العربية والشرعية[1].

ـ **العلامة المحقق المدقق الفهامة عيسى بن محمد بن عبد الله بن محمد السيد الشريف، أبو الخير، قطب الدين الحسيني الإيجي الشافعي الصوفي المعروف بالصفوي**، نسبة إلى جده لأمّه السيد صفي الدين والد الشيخ معين الدين الإيجي صاحب التفسير، كان مولده في سنة تسع مئة، واشتغل في النحو والصرف على أبيه، وتفقَّه به في «المحرر»، وأخذ عنه «الرسالة الصغرى» و«الكبرى» للسيد الشريف الجرجاني في المنطق، وأدرك الجلال الدوّاني وأجاز له، ثم حجَّ وجاور بمكة المشرفة سنين، وزار قبر النبي ﷺ، ودخل دمشق في حدود سنة تسع وثلاثين وتسع مئة، فأخذ عنه جماعة من أهل دمشق وحلب، ودرس بدمشق في «شرح الكافية»، وسافر إلى الروم مرتين، وأنعم عليه السلطان سليمان رحمه الله تعالى[2].

ـ **العالم الفاضل المولى حسام الدين حسين النقاش العجمي**، وُلِد رحمه الله تعالى بتبريز، وقرأ على علماء عصره.

قال طاشكبري زاده: وسمعتُ منه أنه رأى العلّامة الدوّاني وغياث الدين منصور، اجتمع مع العلامة الدوّاني في مجلس ملك تبريز، وأراد المولى غياث الدين أن يباحث مع المولى الدوّاني ليتشرَّف بذلك عند أقرانه، وقال الملك للعلامة الدوّاني: هذا ـ مشيرًا إلى غياث الدين ـ أراد أن يتكلم معكم في بعض المباحث، فقال العلامة الدوّاني: يتكلم مع الأصحاب ونحن نتشرَّف باستماع كلامهم. ولم يتنزَّل إلى المباحثة معه.

---

(١) انظر ترجمته في: «الشقائق النعمانية» (ص٢٨٩).
(٢) انظر ترجمته في: «الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة» (٢: ٢٣٠).

ثم إن المولى حسين أتى بلاد الروم، وقرأ على الشيخ مظفَّر الدين الشرواني، وكان رحمه الله تعالى عالمًا فاضلًا، له حظٌّ عظيمٌ من العلوم سِيَّما علم التفسير والحديث، وكان شافعيَّ المذهب، له من التصانيف: «شرحٌ على قصيدة البُردة»، وله رسالةٌ في الأدب في غاية الحُسن واللطافة، وغير ذلك من الرسائل والفوائد، روَّح الله تعالى روحَه ونوَّر ضريحَه[١].

ـ **الشيخ الفاضل جمال الدين الحنفي الشيرازي**، أحد العلماء المشهورين، أخذ عن الشيخ جلال الدين محمد بن أسعد الدوّاني، وخرج من دياره عند خروج إسماعيل شاه الصفوي في بلاد فارس، فسافر إلى الحرمين الشريفين، فحجَّ وزار، وقدم الهند صحبة الشيخ رفيع الدين المحدِّث والشيخ أبي الفتح، له «حاشيةٌ على الحاشية القديمة للدواني»، مات في بضع وتسعين وتسع مئة[٢].

ـ **الشيخ العالم المحدِّث رفيع الدين بن مرشد الدين الحسيني الصفوي الشيرازي ثم الهندي الأكبرآبادي**، أحد العلماء المشهورين في الهند، أخذ عن العلامة جلال الدين محمد بن أسعد الصدِّيقي الدوّاني، ثم سافر إلى الحرمين الشريفين فحجَّ وزار، وأخذ الحديث عن الشيخ شمس الدين السخاوي وصَحِبه زمانًا، ثم قدم الهند في أيام السلطان إسكندر بن بهلول، فأكرمه غايةَ الإكرام، وكان السلطان يخاطبه بالحضرة العلية، توفِّي سنة أربع وخمسين وتسع مئة[٣].

---

(١) انظر ترجمته في: «الشقائق النعمانية» (ص٣٠٩).

(٢) انظر ترجمته في: «الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام» المسمَّى بـ«نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر» للشيخ عبد الحي بن فخر الدين الحسني اللكنوي (٤: ٣٢٦).

(٣) انظر ترجمته في: «نزهة الخواطر» (٤: ٣٤٠).

- **الوزير الكبير أحمد بن جعفر**، المتوفى شهيدًا بمحاصرة بلغراد سنة سبع وعشرين وتسع مئة، كان من تلامذة الجلال الدوّاني، وكان خيّرًا عالمًا، بعثه السلطان سليم رسولًا إلى الغوري، وهو أول مَن وَلِيَ حلب من قِبَل السلطان العثماني، وبعد عزلِه أمَره السلطان سليمان بسَوْق السفن إلى بلغراد لفتحها، فمات بها[1].

- **العالم الفاضل كمال الدين حسين بن محمد بن علي اللاري**، تتلمذ على الجلال الدوّاني، له من التصانيف: «تحقيق الزوراء شرح رسالة الحوراء والزوراء» صنَّفه سنة (٩١٨هـ)[2].

- **القاضي الفاضل حسين بن معين الدين الميبذي المعروف بـ«قاضي مير»**، تلميذ الجلال الدوّاني، من تصانيفه: «حاشية على الشمسية» في المنطق، و«حاشية على الكافية» في النحو، و«شرح هداية الحكمة» للأبهري، تُوفِّي سنة (٩١٠هـ)[3].

- **كمال الدين حسين بن شرف الدين عبد الحق الأردبيلي**، تلميذ الجلال الدوّاني، ذكره الإمامية أنه تشيَّع عند الشاه إسماعيل الصفوي، له من التصانيف: «تفسير القرآن» في مجلدين فارسي، و«حاشية على شرح تجريد العقائد الجديد» في الكلام، و«حاشية على شرح الشمسية للقطب الرازي»، و«حاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب»، و«شرح رسالة إثبات الواجب للجلال الدوّاني»، تُوفِّي سنة (٩٥٠هـ)[4].

---

(١) انظر ترجمته في: «سُلَّم الوصول إلى طبقات الفحول» لحاجي خليفة (١: ١٣٣).

(٢) انظر ترجمته في: «هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين» لإسماعيل باشا البغدادي (١: ٣١٧).

(٣) انظر ترجمته في: المرجع السابق (١: ٣١٦).

(٤) انظر ترجمته في: المرجع السابق (١: ٣١٨).

عقيدته ومذهبه:

العلّامة المحقق جلال الدين الدوّاني من أئمة السُّنّة، على مذهب متكلِّمي الأشاعرة في الاعتقاد، شافعيٌّ في الفروع، ووَهِمَ مَن عدَّه شيعيًا أو أنه على معتقَد الفلاسفة.

وذلك مثل ما ذكره الدكتور محمد علي أبو ريان رحمه الله حيث قال: إنه انقلب إلى التشيُّع بعد حُلمٍ رآه، وكان إشراقيًا نشيطًا مجتهدًا[١].

ولعله ـ غفر الله له ـ اغترَّ ببعض ما كتبه الروافضُ في نسبة هذا الإمام إلى التشيُّع، ومنهم: الخوانساري، وعباس القُمّي؛ حيث ذكر الخوانساري نسبةَ المحقق الدوّاني إلى سيدنا أبي بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه، ثم زعم أن المحقق الدوّاني لما بالغ في غَور النظر في «حواشيه على التجريد»، وإفاضتِه أنواعَ التحقيق بما لا مزيد عليه، أصابه نفس التوفيق غِبَّ ما تذكَّر إلى الحقِّ الحقيق بفكرِه العميق، وقال في نفسه: أعلمُ أنّ جدِّي الصِّدِّيقَ لو كان حيًّا لَما فَهِم شيئًا من هذه الغوامض العِلمية، والدقائق الحكمية، والمطالب العالية الإسلامية، ومَن كان شأنُه ذلك فكيف يحقُّ أن يكون خليفةَ رسول ﷺ وإمامًا في ديني؟! فرجع إلى مذهب الحق، واستبصر في شأن أهل بيت الرسالة عليهم السلام، ثم كتب بعد ذلك بالفارسية رسالةً سمّاها «نور الهداية»، وهي مُصرِّحة بتشيُّعه كما ذكره بحر العلوم في فوائده الرجالية[٢]. انتهى.

قلتُ: حاشا المحقق الدوّاني أن يقولَ ذلك بحقِّ سيدنا أبي بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه، وسأُبين نفيَ تهمة التشيُّع عنه إن شاء الله.

---

(١) «أصول الفلسفة الإشراقية» (ص٣٩).
(٢) «روضات الجنات» (٢: ٢٣٩)، وانظر أيضًا: «الكُنى والألقاب» للشيخ عباس القمي (٢: ٢٣٠).

ـ الدلائل على كون المحقق الدوّاني قَدَّس الله سِرَّه على معتقَد أهل السُّنّة من متكلِّمي الأشعرية، ونَفْي تهمة التشيع عنه أو أنّه على معتقَد الفلاسفة:

ـ ما ذكره في «رسالة خلق الأعمال» عن مرتبة توحيد الأفعال، قال: «وهو أن يتحقَّق بعلم اليقين أو بعين اليقين أو بحق اليقين أنْ لا مؤثِّر في الوجود إلا الله تعالى، وقد انكشف ذلك على الأشعريِّ؛ إمّا من وراء حجاب القوة الفكرية، أو اقتبسه من مشكاة النبوة؛ فإنه قليلًا ما يفارق ظواهرَ الكتاب والسُّنّة»[1].

ـ وما ذكره في «شرح العقائد العضدية» ـ وهو من أواخر تآليفه ـ في شرح قول المصنف: «**وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الأشاعرة**» قال رحمه الله: «أي التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسن الأشعري، وهو منسوبٌ إلى أشعر، وهي قبيلة من اليمن، وقيل: إلى جدِّه أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

فإن قلت: كيف حكم بأنّ الفرقة الناجية هم الأشاعرة، وكل فرقة تزعم أنها ناجية؟

قلت: سياق الحديث مُشعرٌ بأنهم المعتقِدون بما رُوي عن النبي ﷺ وأصحابه، وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة؛ فإنهم يتمسَّكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المنقولة عنه ﷺ وعن أصحابه، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومَن يحذو حذوهم، ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي عن أئمتهم لاعتقادهم العصمةَ فيهم.

قال ابن المطهر الحِلِّي في بعض تصانيفه: قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية، فاستقرَّ الرأيُ على أنه ينبغي أن يكون لتلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة، وما

---

(١) «رسالة في أفعال العباد» للعلامة جلال الدين الدوَّاني (ص١١).

هي إلا الشيعة الإمامية؛ فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفِرَق مخالفةً بيِّنة، بخلاف غيرهم من الفِرَق فإنهم متقاربون في أكثر الأصول.

قلتُ: الشيعة تُوافق المعتزلةَ في أكثر الأصول، ولا تخالفها إلا في مسائل قليلة أكثرها يتعلق بالإمامة، وهي بالفروع أشْبَه، بل الأليقُ بذلك هم الأشاعرة؛ فإنّ أصولَهم مخالِفةٌ لأكثر أصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرُهم؛ كمسألة الكسب، وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزُّهه عن المكان والجهة، بل في جواز رؤية كلّ موجودٍ من الأعراض وغيرها، حتى جوَّزوا رؤيةَ الأصوات والطعوم والروائح، بل جوَّزوا رؤيةَ أعمى الصين بَقّة الأندلس، واستناد الممكنات كلِّها إلى الله تعالى ابتداءً، وكون صفاته لا هي عينُ الذات ولا غيرُها، والفرق بين الإرادة والرضا، إلى غير ذلك من المسائل التي شنَّع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا بها كُتبهم»[1].

ـ وقال في آخر «شرح العقائد العضدية» في شرح قول المصنف: «**والإمام بعد النبي ﷺ أبو بكر الصديق رضي الله عنه**» قال: «لقَّبه النبيُّ ﷺ بذلك، واسمه عبد الله بن أبي قحافة، (**ثبتت إمامتُه بالإجماع**) وإن توقَّف فيه بعضهم أولًا؛ فإن بعض الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، فاستقرَّ رأي الصحابة رضي الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على أبي بكر، وأجمعوا على ذلك وبايعوه، وبايعه بعد ذلك عليٌّ على رؤوس الأشهاد، ولقَّبه بخليفة رسول الله ﷺ بعد توقُّفٍ منه، فصارت إمامتُه مجمعًا عليها غيرَ مُدافَع، ولم ينصّ رسولُ ﷺ على أحدٍ، خلافًا للبكرية فإنهم زعموا النص على أبي بكر رضي الله عنه، ولطائفةٍ فإنهم يزعمون النصَّ على عليٍّ كرَّم الله وجهَه إمّا نصًّا جليًّا وإما نصًّا خفيًّا، والحقُّ عند أهل الحقِّ نَفْيُهما»[2]. انتهى.

---

(١) «شرح العقائد العضدية» للعلامة المحقق جلال الدين الدوّاني (١: ٣٦).

(٢) «شرح العقائد العضدية» (٢: ٢٨٣).

فلو سلّمنا جدلًا بما يقوله الخوانساري وأضرابه عن تشيع الدوّاني، فقولهم مردودٌ بأن المحقق الدوّاني رضي الله عنه صنَّف «شرح العضدية» بعد حواشيه على «التجريد»، فيكون قولُه المتأخِّرُ ناسخًا للمتقدِّم.

ـ وقد قدَّمتُ ما ذكره المحقق الدوّاني بأنه شافعيُّ الفروع، وقد درَّس «الحاوي الصغير» و«المحرَّر»، وقد صنَّف في الفقه الشافعي حاشيةً على «الأنوار لأعمال الأبرار» للشيخ يوسف الأردبيلي، وما ذكره بأنه لبس خرقة التصوف على الشيخ جمال الدين البلياني، وأنّ الشيخ شهاب الدين السُّهْرَوردي صاحب «عوارف المعارف» في سلسلة شيوخه في التربية والتلقين.

كلُّ ذلك يدلُّ دلالةً واضحةً على أنه من أهل السُّنّة وينفي عنه تهمةَ التشيع.

ـ أمّا ما يتعلق برسالة «نور الهداية» فالحقُّ أنها منتحَلة عليه، ولم يأتِ ذكرٌ لها في كتب التراجم أنها من تصانيف الدوّاني إلا في كتب الشيعة الروافض، وقد بيَّنتُ بالدلائل دحضَ حُججهم الواهية في ذلك.

ـ أمّا ما يتعلق بكونه على معتقَد الحكماء فمردودٌ بما قرّره في «شرح العقائد العضدية» في إبطال مذهب الفلاسفة في القول بقِدَم العالم الزماني، فبعد إطالة النَفَس في تقرير مذهب المتكلمين والرد على الحكماء في هذه المسألة قال: «فالله تعالى متقدِّمٌ على الزمان لا بالزمان، بل بنحوٍ آخر من التقدُّم لا يبعد أن يسمَّى تقدُّمًا ذاتيًا كما ذكره المتكلمون، فهذه مقدِّماتٌ إذا لاحظها الذكيُّ انقطع من نَفْسِه الركونُ إلى المذاهب الباطلة في هذا المطلب، والله الموفِّق بما هو خير كمال»[1].

ـ وما ذكر حاجي خليفة أن ابن المؤيد لمّا وصل إلى خدمة العلامة الدوّاني قال: بأيِّ هديّةٍ جئتَ إلينا؟ قال: بكتاب «التهافت» لخواجه زاده، فطالعه مدةً وقال:

---

(١) «شرح العقائد العضدية» (٢: ١٦٤).

والعلّامة أثير الدين الأبهري ذكر في «الهداية» أنّ الله تعالى يعلم الكُلّيات، وأنّ عِلْمَه بالجزئيات على وجهٍ كُلّيٍّ، لكنَّه اختار في رسالة «المسائل المختلف فيها بين الحكماء والمتكلمين» أنّ الله تعالى يعلم جميعَ الكُلّيات والجزئيات[١].

نخلص من ذلك إلى أنّ الظاهر من صنيع هؤلاء الأجِلّة إنما هو إيرادُ المسائل وفق قواعد الحكماء في الكتب الحكمية، وإظهار معتقداتهم في الكتب العقدية والكلامية.

ثناء العلماء عليه :

قال عنه معاصره **السخاوي**: «محمد بن أسعد جلال الدين الصِّدِّيقي الدوّاني ـ نسبة لقرية من كازرون ـ الكازروني، الشافعي، القاضي بإقليم فارس، والمذكور بالعلم الكثير، تقدَّم في العلوم سِيَّما العقليات، وأخذ عنه أهلُ تلك النواحي، وارتحلوا إليه من الروم وخراسان وما وراء النهر.

وسمعتُ الثناء عليه من جماعة ممَّن أخذ عنه، واستقر به السلطان يعقوب في القضاء، وصنَّف الكثير، مِن ذلك: «شرحٌ على شرح التجريد للطوسي» عَمَّ الانتفاعُ به، وكذا كتب على العضد، مع فصاحة وبلاغة وصلاح وتواضع، وهو الآن في سنة سبعٍ وتسعين حيٌّ ابنُ بضعٍ وسبعين»[٢].

وقال عنه **الخوانساري**: «المولى جلال الدين محمد بن أسعد الدوّاني الصِّدِّيقي، المتكلم الحكيم الفاضل المحقق المدقق المنطقي المشهور، صاحب الحاشية

---

(١) انظر: «الفلسفة الإلهية عند أثير الدين الأبهري، دراسة وتحقيق مخطوط «الهداية» في الحكمة» لأستاذنا الدكتور عباس محمد حسن سليمان (ص١٥٤)، و«رسالة في علم الكلام» للعلامة أثير الدين الأبهري (ص٨٠).

(٢) «الضوء اللامع» للسخاوي (٧: ١٣٣).

القديمة والجديدة والأجَدّ على «شرح التجريد» المعروف بـ«الشرح الجديد» للفاضل القوشچي على «تجريد» المحقق الطوسي قُدِّس سِرُّه.

وقد ذكره الشيخ أبو القاسم بن أبي حامد الكازروني في كتابه «سُلَّم السماوات» فقال في ترجمته: هو من قرية (دوان) من أعمال (كازرون)، واكتسب أكثر علومه وفضائله في شيراز، وجرت بينه وبين حضرة المير صدر الدين محمد مناظراتٌ ومباحثاتٌ في دقائق الحكمة والكلام غيبةً وحضورًا، ولذا استقصينا النظرَ في تلك المطالب العالية، وخصوصًا ما تعلق منها بالأمور العامة من «الشرح الجديد على التجريد» للمولى علي القوشچي، فكتب حضرة المولوي في هذا ثلاث مرات على الشرح المذكور حواشيَ وتعليقات، وقد صار في هذه الأعصار «حاشيته القديمة» بين طلبة الأمصار بمنزلة الشمس في رابعة النهار.

والإنصاف أنّ تحقيق المباحث المتعلقة بالوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، والعِلِّيّة، وسائر الأمور العامة كما وقع في الشرح المزبور والحواشي المتعلقة به؛ لم يتفق إلى الآن في واحدٍ من مصنفات المتأخرين.

ونظر حضرة المولوي في أكثر تلك المباحث إلى كلمات الأمير صدر المذكور، ومهما يُذكر اسمه الشريف في شيءٍ من المواضع يذكره مع رعاية التعظيم والتبجيل، وكان ازدحامُ الطلبة عنده أكثر منه عند الأمير صدر المذكور بكثير، ولكن طريقة المير كانت أشبه بطريقة الأقدمين من الحكماء وأهل الإشراق كما ذكره بعض أفاضل المتأخرين.

ويُستفاد من تتبُّع كلماتهما أنّ النسبة بينهما كالنسبة بين الفارابي وشيخنا الرئيس مع أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس؛ حيث إنّ مدارَ إفادات المولوي على

الاستكشاف والتفصيل والتنقير، بخلاف حضرة المير؛ فإنّ غالب اعتماده على الحَدْسيات، ويكتفي بالإشارات الموجزة واللطائف من العبارات»[١].

مؤلفاته:

المحقق الدوّاني له مصنَّفاتٌ عديدةٌ في شتى الفنون، منها: «رسالة في إثبات الواجب» قديمة، و«رسالة في إثبات الواجب» جديدة؛ في الكلام، و«إجازة نامه: إجازة الدوّاني للمولى عبد الرحمن المؤيدي»، و«أنموذج العلوم»، و«حاشية على «الأنوار لأعمال الأبرار» لجلال الدين يوسف بن إبراهيم الأردبيلي»، و«تفسير سورة الفاتحة»، و«تفسير سورة الإخلاص»، و«تفسير سورة الكافرون»، و«تعريف علم الكلام»، و«الطبقات الجلالية» وهي عبارة عن حواشي «الشرح الجديد للتجريد» للفاضل القوشچي، و«حواشي شرح المطالع» كتبها المحقق الدوّاني مرة بعد أخرى ردًّا على مير صدر الدين الشيرازي وجوابًا له، وتكرر الرد والجواب من الطرفين مرارًا، ولذلك اشتهر بها، و«حاشية على شرح آداب البحث للسمرقندي»، و«حاشية على حاشية السيد على شرح العضد لمختصر المنتهى» في الأصول، و«حاشية على تهذيب المنطق»، و«حاشية على شرح الشمسية» في المنطق، و«الحوراء والزوراء» في المبدأ والمعاد، و«رسالة خلق الأعمال» في الكلام، و«رسالة في بيان إيمان اليأس في حق فرعون موسى»، و«شرح إثبات الجوهر المفارق» في الكلام، و«شرح خطبة طوالع الأنوار للبيضاوي»، و«شرح العقائد العضدية» في الكلام، و«شواكل الحور في شرح هياكل النور»، و«لوامع الإشراق في مكارم الأخلاق» بالفارسية المعروف بـ«أخلاق جلالي»[٢].

---

(١) «روضات الجنات» (٢: ٢٣٩).

(٢) انظر: «كشف الظنون» (٢: ١٠٩٦)، و«معجم التاريخ، التراث الإسلامي في مكتبات العالم» (٤: ٢٦١١).

وفاته:

اختلف المؤرخون في تحديد العام الذي تُوفّي فيه العلّامة الدوّاني؛ فذكر الخوانساري أن وفاته سنة (٩٠٢هـ)، وأرَّخ لوفاته حاجي خليفة - في أغلب المواضع - سنة (٩٠٨هـ) ووافقه إسماعيل البغدادي، وذهب الشوكاني والزركلي إلى أن وفاته سنة (٩١٨هـ)، وذهب محيي الدين العيدروس وابن العماد الحنبلي إلى أن وفاته سنة (٩٢٨هـ)[1].

والذي ترجَّح لديَّ هو ما ذكره حاجي خليفة وإسماعيل البغدادي بأن تاريخ وفاة المحقق الدوّاني سنة (٩٠٨هـ)؛ وذلك لأن ما اطلعتُ عليه من مصنفات الدوّاني كان تصنيفها قبل هذا التاريخ، وأن تلميذه كمال الدين اللاري شارح «الرسالة الزوراء» والتي صنفها سنة (٩١٨هـ) كان يذكر العلامة الدوّاني مع الترحُّم عليه، فيدل على أن تصنيف هذا الشرح كان بعد انتقال المحقق الدوّاني قَدَّس الله سِرَّه، وهذا فضلًا عن الإشارة الواردة في «الشقائق النعمانية» في ترجمة (مظفر الدين الشيرازي) صهر المولى الدوّاني وتلميذه: أنه ارتحل إلى بلاد الروم بعد وفاة المولى الدوّاني، وأن المولى مؤيد زاده عرضه على السلطان بايزيد خان، فأعطاه مدرسة مصطفى پاشا بمدينة قسطنطينية، فدرَّس هناك مدة، ثم أعطاه إحدى المدارس الثمان، ودرَّس هناك مدة.

---

(١) انظر: «النور السافر عن أخبار القرن العاشر» للشيخ محيي الدين عبد القادر العيدروس (ص١٢٣)، و«كشف الظنون» (١: ٣٩)، و«شذرات الذهب في أخبار من ذهب» لابن العماد الحنبلي (١٠: ٢٢١)، و«البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع» للشيخ محمد بن علي الشوكاني (٢: ١٢٩)، و«روضات الجنات» (٢: ٢٤٣)، و«الأعلام» للزركلي (٦: ٣٢)، و«هدية العارفين» (٢: ٢٢٤).

ومن المعلوم أن السلطان بايزيد الثاني توفي سنة (٩١٨هـ)، فتبين أن وفاة المحقق الدوّاني رضي الله عنه كانت قبل ذلك بسنوات، والله أعلم.

ترجمة المحشي
العلامة المحقق مير زاهد الهروي

هو الشيخ العالم الكبير العلّامة القاضي محمد زاهد بن القاضي محمد أسلم الحنفي الهَرَوي الكابُلي، أحد الأساتذة المشهورين في الهند، لم يكن له نظيرٌ في عصره في المنطق والحكمة.

والهَرَويّ نسبةٌ معروفةٌ له إلى «هَراة» مولد أبيه وسائر أقربائه، والكابُليّ نسبةٌ إلى البلدة المعروفة «كابُل» التي كانت موطنَه وموطنَ أبيه، وهي عاصمة أفغانستان حاليًا.

وُلد المحقق الهروي ونشأ في الهند، وقرأ العلم على والده وعلى ميرزا محمد فاضل البدخشي وغيره من علماء الهند. كان ذا ذهنٍ ثاقب، وفكرٍ صائب، حمل الرايةَ في ميدان التحقيق، وحاز قصبَ السبق في مضمار التدقيق، وكان مُفْرطَ الذكاء، سريعَ الإدراك، قويَّ الحافظة، لم يكن يحفظ شيئًا فينساه، فمَهَر في الفضائل، وتأهَّل للفتوى والتدريس وله ثلاث عشرة سنة.

وانسلك إلى السلطان شاه جهان فأعطاه منصبًا، وجعله مأمورًا بتحرير وقائع كابُل في رمضان سنة (١٠٦٤هـ)، فجاء كابُل، وخدم الخدمة المأمور بها مدّةً مديدة.

ولمّا تولى السلطان عالمكير بقي على تلك الخدمة أيامًا، ثم ارتحل إلى معسكر السلطان عالمكير، فولّاه احتسابَ عسكره سنة (١٠٧٧هـ)، ثم طلب من السلطان صدارة كابُل فسلَّمها له، فعاد إلى كابُل، وزيَّن بها دَسْتَ الإفادة، ومتَّع الطلبةَ بالحُسنى وزيادة.

شيوخه:

تتلمذ العلّامة مير زاهد على فضلاء عصره من أهل الهند، لكن ما حفظتْه لنا كتبُ التراجم من شيوخه اثنان: والدُه العلّامة **محمد أسلم الهروي**، وكان من المبرزين في المنطق والحكمة، يُروى أنه لمّا قام بالملك شاه جهان بن جهانكير جعله إمامًا له في صلواته الخمس والجُمَع والأعياد، ووزنه غير مرّةٍ بالفضة فأعطاه ما وزنه من النقود كلَّ مرة.

والآخر أستاذ أبيه المولى **محمد فاضل البدخشي اللاهوري**.

وسند العلامة مير زاهد في العلوم العقلية يتصل بالمحقق الدوّاني، ومنه إلى أبي المعالي الجويني كما ذكرتُه في ترجمة الشارح؛ فقد أخذ عن المولى محمد فاضل البدخشي، وهو على حبيب الله الباغنوي المعروف بميرزا جان، وهو على العلامة جمال الدين محمود الشيرازي، وهو عن العلامة المحقق جلال الدين الدوّاني رضي الله عنهم.

تلاميذه:

اشتغل العلامة مير زاهد بالتدريس طول عمره، وتتلمذ على يده كثيرٌ من الطلاب، وكان منهم: ابنه **محمد أسلم الهروي**، و**عبد الرحيم بن وجيه الدين الدهلوي**، و**أبو الفتح ابن سليمان بن الفضل النيوتيني**، و**الشيخ محمد وارث الحسيني البنارسي** وغيرهم.

ثناء العلماء عليه:

قال عنه معاصره **بَخْتاوَرْخان**: «هو أفضل وأعلم أقرانِه في أكثر العلوم، وخاصة في الكلام والحكمة، تظهر آراؤه السديدة وأفكاره الراقية من خلال «حواشيه على شرح المواقف» وغيره من الكتب الدراسية واضحةً لأهل الفطنة والذكاء».

وقال **العلامة العطار**: «وما زال الزمان يأتي بالنوادر، هذا العلامة عبد الحكيم والعلامة مير زاهد كلاهما ممَّن أدرك القرن الحادي عشر، ولهما من التآليف ما خضعت لها رقابُ الفُضَلاء، وتفاخرت بإدراك دقائقها أذهانُ النُّبلاء».

ويقول **صديق حسن القِنَّوجي**: «وكان ذا ذهنٍ ثاقب، وفكرٍ صائب، فسبَق في التدقيق السابقين، وتفرَّد في الحاضرين».

مصنفاته:

صنَّف العلامة مير زاهد تصانيف غرّاء تنافس فيها العلماءُ الأعلام، وتبادر إلى تَلَقِّيها ألسنةُ الأقلام، وهي: «حاشية على الأمور العامة من شرح المواقف»، و«حاشية على شرح التهذيب للعلّامة الدوّاني»، و«حاشية على رسالة التصور والتصديق لقطب الدين الرازي»، و«حاشية على شرح هياكل النور للعلامة الدوّاني»، و«لُبّ أسرار الفرقان في بيان دقائق العلوم وتجويد القرآن»، و«شرح ديوان حافظ الشيرازي».

وفاته:

اتفق المؤرخون على أنّ وفاة العلامة مير زاهد رضي الله عنه سنة (١١٠١هـ).

يقول غلام علي البلـگرامي: «سألت أسلم خان ـ سلَّمه الله تعالى ـ حفيد مير زاهد عن عام وفاته، فقال: سنة إحدى ومئة وألف، ومدفنه كابُل»[1].

---

(١) مصادر الترجمة: «سبحة المرجان في آثار هندستان» للشيخ غلام علي البلگرامي (ص١٣٤)، و«حاشية العلامة حسن العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي» (٢: ٥٣٢)، و«أبجد العلوم» للشيخ صدِّيق حسن خان القِنَّوجي (ص٧٠٢)، و«نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر» (٥: ٦٢٧)، و«الآداب العربية في شبه القارة الهندية» للدكتور زبيد أحمد (ص٢٧٧)، ومقدمة الدكتور مهدي شريعتي لـ«شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق» للعلامة مير زاهد الهروي، و«معجم التاريخ، التراث الإسلامي في مكتبات العالم» (٥: ٣٤٣٣).

وصف أصول التحقيق

ـ كتاب «شواكل الحور في شرح هياكل النور» للعلامة المحقق جلال الدين الدوّاني:

اعتمدتُ في نشرتي لكتاب «شواكل الحور» للعلامة الدوّاني على خمس نُسَخ خطية:

ـ النسخة الأولى: نسخة المؤلف المحفوظة بمكتبة (آيا صوفيا) وهي تُعَدُّ كما ذكرتُ آنفًا الإبرازة الثانية للكتاب.

أولها: «يا مَن نصب رايات آيات قُدرته على كواهل هياكل الممكنات... أمّا بعدُ، فهذا أيها الذكيُّ المتوقدُ شرحٌ لـ«هياكل النور»، يُحاكي بحُسن دقائقه شواكلَ الحور».

وآخرها: «أقول وأنا الفقير إلى عفو ربّه الغني، محمد بن أسعد بن محمد المدعو بـ(جلال الدين الصِّدِّيقي الدوّاني): هذا ما تيسّر لي في شرح هذه اللمعة في أثناء عوائق شتى، وعلائق فوضى.... والصلاة والسلام على القِدِّيسين، خصوصًا على سيدنا سيد الكل في الكل، وآله وصحبه أجمعين».

نسخة بخط تعليق، وتقع في (٩٣) ورقة، ومسطرتها (١٣) سطرًا.

وهذه النسخة بخط المؤلف، كتبها سنة (٨٨٥هـ)، حيث ورد في الحاشية قوله: «واتفق إمرارُ النظر على هذه النسخة وكتب بعض الحواشي وتصحيحها في الجملة في الحادي والعشرين من شوال، خُتم بالإقبال، لسنة خمس وثمانين، وهذه السطور خط المصنف الفقير إلى الله تعالى محمد بن أسعد الصديقي الدوّاني، خَصَّه الله بنيل الأماني».

وقد جعلتُ هذه النسخةَ الأصل، ورمزتُ لها برمز: (ص).

ـ **النسخة الثانية**: وهي نسخة محفوظة ضمن مجموع بمكتبة راغب پاشا من ورقة (١٠٥) إلى ورقة (١٥٥)، وهي بخط نسخ، ومسطرتها (٢٥) سطرًا، وأولها وآخرها مثل سابقتها.

وهذه النسخة كُتبت في القرن العاشر الهجري، وبلغت مقابلةً وتصحيحًا، وعليها تملُّك محمد مسعود الحسيني المدعو بابن أسعد زاده، وتملُّك إبراهيم عاصم، ومفتي زاده إبراهيم أفندي، ومحمد بن الشيخ محرم الطوسيوي.

وقد رمزتُ لهذه النسخة برمز: (ر).

ـ **النسخة الثالثة**: وهي ضمن مجموع محفوظ بمجموعة فاضل أحمد بمكتبة كوبريلي من ورقة (١) إلى (٧٤)، وهي بخط تعليق، ومسطرتها (٢١) سطرًا، من كتب حسين چلبي، كُتبت في أواخر القرن العاشر الهجري، وبلغت مقابلة وتصحيحًا.

وقد رمزتُ لهذه النسخة برمز: (ف).

النسخة الرابعة: وهي ضمن مجموع محفوظ بمجموعة محمد عاصم بمكتبة كوبريلي من ورقة (١٦) إلى (٧٩)، وهي بخط نسخ، ومسطرتها (٢٢) سطرًا، كُتبت في القرن العاشر الهجري، وبلغت مقابلة.

وقد رمزتُ لهذه النسخة برمز: (ع).

النسخة الخامسة: وهي نسخة محفوظة بمكتبة (مجلس شوراي ملي)، كُتبت بخط نسخ، وتقع في (٢٥٥) صفحة، ومسطرتها (١٤) سطرًا، وهي نسخة متأخرة يبدو أنها كُتبت في القرن الثاني عشر الهجري.

وقد رمزتُ لهذه النسخة برمز: (ش).

- الحواشي الزاهدية على شرح الهياكل للعلامة مير زاهد الهروي:

اعتمدتُ في نشرتي لمخطوط «الحواشي الزاهدية على شرح الهياكل» للمحقق مير زاهد الهَرَوِيّ على نسختين خطيتين:

- النسخة الأولى: وهي نسخة محفوظة ضمن مجموع بمكتبة جامعة الملك سعود، من ورقة (١١٩) إلى ورقة (١٦٧)، ومسطرتها (١٩) سطرًا، وهي بخط تعليق.

أولها: «الحمد لله العلي العظيم، والصلاة على نبيِّه وحبيبه الكريم، وعلى آله وصحبه الهادين إلى الصراط المستقيم. قوله: «**لمّا كان الوجود.. إلخ**» أشار إلى أن العِلّةَ الموجِدةَ والمُبْقِيةَ واحدةٌ...».

وآخرها: «قوله: «**وأمّا طريق الإشراق.. إلخ**» طريق الإشراقيين مأخوذٌ من غاية الغاية، وهي التشبهات والإشراقات، وطريق المشّائين مأخوذ من الغاية الأولى، وهي الأوضاع».

وناسخها: محمد صديق بن ملا محمد صدوق، وتاريخ نسخها: سنة (١٢٣٥هـ).

وهذه النسخة بها نقصٌ قبل الآخر أكملتُه من النسخة الثانية.

وقد رمزتُ لهذه النسخة برمز: (أ).

- النسخة الثانية: وهي نسخة محفوظة بمكتبة مركز الملك فيصل، وأولها وآخرها مثل سابقتها، وهي مكتوبة بخط الرقعة، وتقع في (٧٧) ورقة، ومسطرتها (٢١) سطرًا.

ناسخها: حافظ الدين محمد بن نصر الدين بن عبد السلام البلغاري القورصاوي، وتاريخ نسخها: سنة (١٢٦٤هـ).

وقد رمزتُ لهذه النسخة برمز: (ب).



منهج التحقيق

١ـ نَسْخ نص «شواكل الحور» مراعيًا في ذلك القواعد الإملائية والنحوية، وقد جعلتُ نسخة المؤلف الأصل، وأشرتُ إلى فروق النسخ والساقط في الهامش، وقد أثبتُّ الزيادات التي وردتْ في غير نسخة المؤلف في الصلب بين معقوفين مع الإشارة لتلك الزيادات في الهامش، اللهم إلا إذا تفردت إحدى النسخ بزيادة، ولم أرَ فائدة من ذكرها، فأثبت تلك الزيادة في الهامش.

٢ـ جَعْل كلام المصنف (السُّهْرَوردي) بين قوسين هكذا ( ) مع تمييز كلام المصنف عن الشارح (الجلال الدوّاني) من حيث درجة الخط.

٣ـ وَضْع عناوين للفصول الرئيسية في المخطوط وجعلها بين معقوفين هكذا [ ] لتتميَّز عن كلام المؤلف.

٤ـ لمّا كان متن «هياكل النور» يُعَدُّ من الرسائل الصغيرة للسُّهْرَوردي أوردتُه أولًا قبل النص المحقَّق.

٥ـ وَضْع منهوات الشارح (الجلال الدوّاني) في الهامش، سواءٌ التي وردت في نسخة المؤلف أو التي وردت في النُّسَخ الأخرى، والإشارة إليها بذكر هذه العلامة «*» أول العبارة، وتذييلها بعبارة: «منه رحمه الله».

٦ـ نَسْخ نص «الحواشي الزاهدية»، وقد اتبعتُ فيها طريقة النص المختار، ولم أُشِر إلى الساقط من إحدى النسختين، وإنما اكتفيتُ بإثبات الفوارق بينهما ممّا يغيِّر المعنى.

٧ـ وَضع «الحواشي الزاهدية» في الهامش، والإشارة إليها بذكر هذه العلامة «*» أول العبارة، وتذييلها بعبارة: «مير زاهد».

٨ـ عزو الآيات القرآنية إلى سُوَرِها، وذكر رقم الآية.

٩ـ تخريج الحديث بلفظه الوارد ما أمكن؛ فإنْ كان الحديثُ في الصحيحين اكتفيتُ بهما أو أحدهما مع ذكر رقم الجزء والصفحة ورقم الحديث، وإنْ كان الحديث في غير الصحيحين خرَّجته من مصدره.

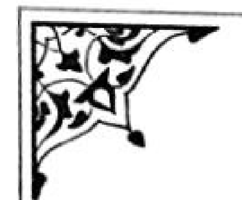
١٠ـ توضيح ما استغلق من المعاني اللغوية والاصطلاحية الواردة في الكتاب من الكتب المختصّة.

١١ـ ترجمة الأعلام الوارد ذِكرُها في «شواكل الحور» عدا المشاهير.

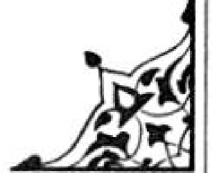
١٢ـ عزو النصوص المنقولة إلى مصادرها الأصلية التي أشار إليها المؤلف قدر الإمكان، أو إلى مصادر أخرى حَوَتْها.

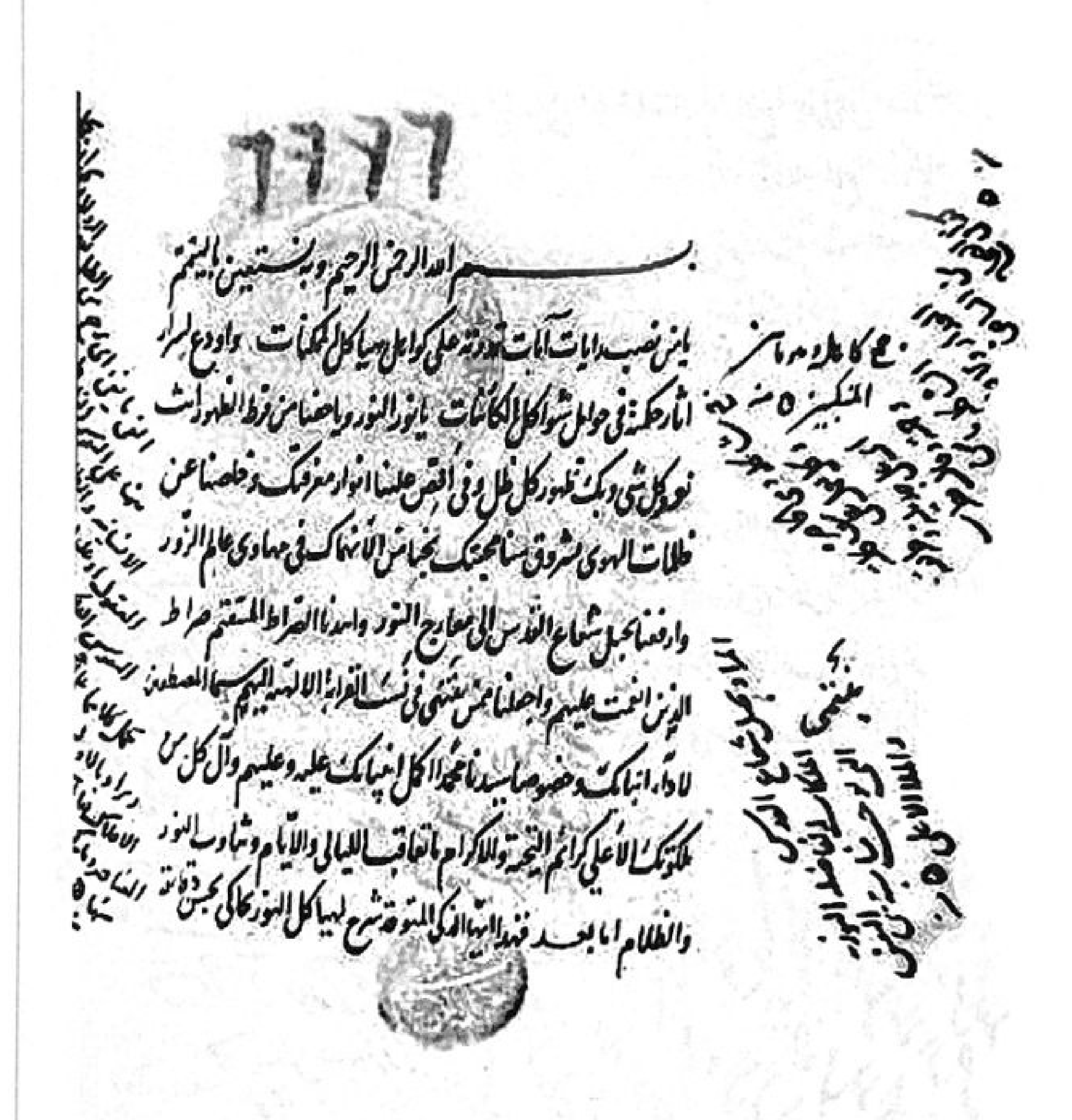
١٣ـ التعليق العلمي عند الحاجة إليه.






نماذج من صفحات
المخطوطات المعتمدة في التحقيق



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين يا متمم
يا من نصب رايات آيات قدرته على كواهل هياكل الممكنات وأودع أسرار
آثار حكمته في حوامل شواكل الكائنات يا نور النور ويا خفيا من فرط الظهور أثبت
نور كل شيء وبك ظهور كل ظل وفيء أفض علينا أنوار معرفتك وخلصنا عن
ظلمات الهوى بشروق سنا محبتك نجنا عن الانهماك في مهاوي عالم الزور
وارفعنا بحبل شعاع القدس إلى معارج النور واهدنا الصراط المستقيم صراط
الذين أنعمت عليهم واجعلنا ممن ينتهي في نسب القرابة الإلهية إليهم سيما المصطفين
لأداء أنبائك خصوصا سيدنا محمد أكمل أنبيائك عليه وعليهم وآل كل من
ملكوتك الأعلى كرائم التحية والإكرام ما تعاقب الليالي والأيام وتناوب النور
والظلام أما بعد فهذه أنهار المنوة شرح لهياكل النور كما كان يجمل

الصفحة الأولى من «شواكل الحور» نسخة (آيا صوفيا)

وتدقيق الفكر في المضايق الغامضات واجالة قداح النظر في حل المعضلات
من وجد فيه صفوة طبع سليم [illegible] ولم يجد بدا لاصلاح سجاياه
ولكن من الدين أدام الله أيام الفخر وأكرانا [illegible] مع ذلك معترف بقصور باعي
في هذه الصناعة وقلة بضاعتي من هذه البضاعة وما ظنك بمطالب
يحار فيها انظار الحكماء الكبار وتختلف فيها أقوال أولي الأيدي والأبصار
كيف يعثر على مراتبها وحاملها من لم يمارس في أوائل العلوم وما دونها [illegible]
عن [illegible] وأنا أخرته في الأجل وساعد المقدور والأمل فانتظم الحال واجتمع
البال [illegible] لاشراق [illegible] الأحداق وسطر [illegible] على هذه
الأوراق [illegible] على الطول والاتصال وبيده تحقيق المطالب والآمال و
الصلوة والسلام على المرسلين خصوصا على سيدنا سيد الكل في الكل وآله
وصحبه أجمعين

تم تم

الصفحة الأخيرة من نسخة (آيا صوفيا)





الصفحة الأولى من نسخة (راغب باشا)

الصفحة الأخيرة من نسخة (راغب پاشا)

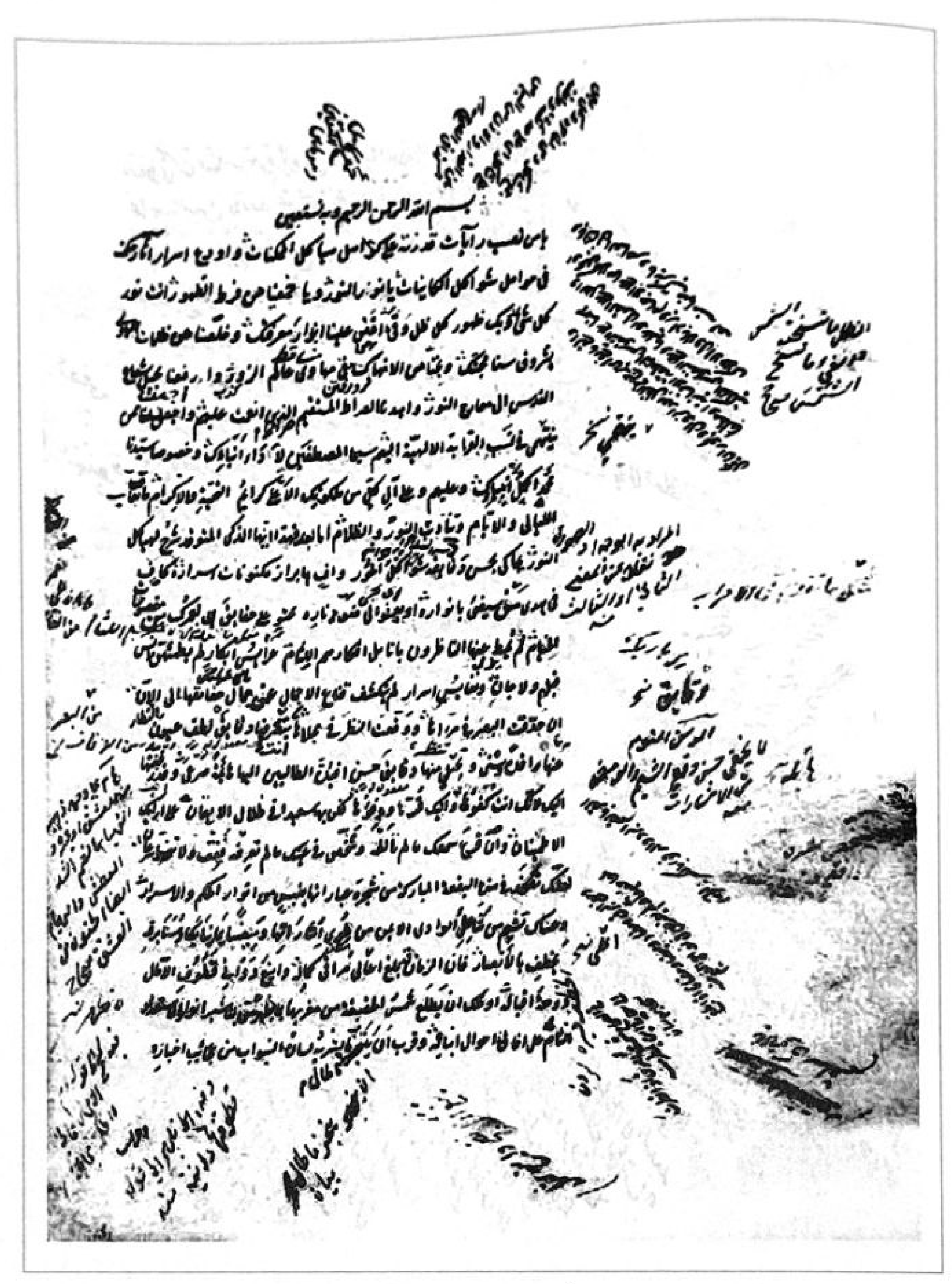
يا من نصب رايات ايات قدرته على كراسي هياكل الممكنات واودع اسرار
اثار حكمته في مراحل شواكل الكائنات • يا نور النور ويا خفيا من فرط الظهور
انت نور كل شيء • وبك ظهور كل ظل وفيء • افض علينا انوار معرفتك
وخلصنا عن ظلمات الهوى بشروق سنا جمالك • ونجنا عن الانهماك في
مهاوي عالم الزور • وارفعنا بحبل شعاع القدس الى معارج النور • واهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم • واجعلنا ممن ينتهي في نسب التوسل الالهية
اليهم • سيما المصطفين لاداء انبائك • وخصوصا سيدنا محمد اكمل انبيائك
عليه وعليهم وعلى ال كل منهم تحياتك الاعلى كرايم التحية والاكرام • ما تعاقب
الليالي والايام • وتناوب النور والظلام • اما بعد فهذه ايها الزكي المتوقد شرح
لمصباح النور • يجلي بحسن دقايقه شواكل الصدور • واف بابراز مكنونات
اسراره • كاف في هدى من يستضيء بانواره • ويعشو الى ضوء ناره محتو
على حقايق هي لعمرك من مقصورات الخيام • لم يمط عنها الناظرون
بانامل افكارهم اللثام • عرايس ابكار لم يطمثهن انس قبل ولا جان [illegible]
اسرار لم ينكشف قناع الاجمال عن حقايقها الى الان • ان حدقت البصر في
مراياها • ووقفت النظر في مجاليها • تبصر فيها دقائق عيون [illegible] وعنها راقدة
وتستبين وتجلى منها دقايق حسن انظرة الطالبين اليها بانه صرعى [illegible]
[illegible] كنوزها • واليك قربا [illegible] سعيدا في ظلال [illegible]

الصفحة الأولى من نسخة (فاضل أحمد)

٧٤

ذات يدل على هذه الصناعة وما ظنك بمطالب يحار فيها انظار الحكماء
الكبار و يختلف فيها اقوال اولى الايدي والابصار كيف يخفى
عليه احوالها وغاياتها و مباديها فضلا عن نهاياتها وانا اقول
الله تعالى الاحاط وساعد القدر للمقدور الامر
وانتظم الحال واجتمع البال انتصب
لشرح الاشراق شرحا يتنور بالحق
يتعطر بنشر ازهار انواره
الاوراق والله ولي
التوفيق الافضل
تحقيق المطالب
والاعمار والعفو
والسلام على سيدنا
خصوصا على سيد
سيد الكل محمد
واله واصحابه
العجب
م م م

الصفحة الأخيرة من نسخة (فاضل أحمد)



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الصفحة الأولى من نسخة (محمد عاصم)

٧٨

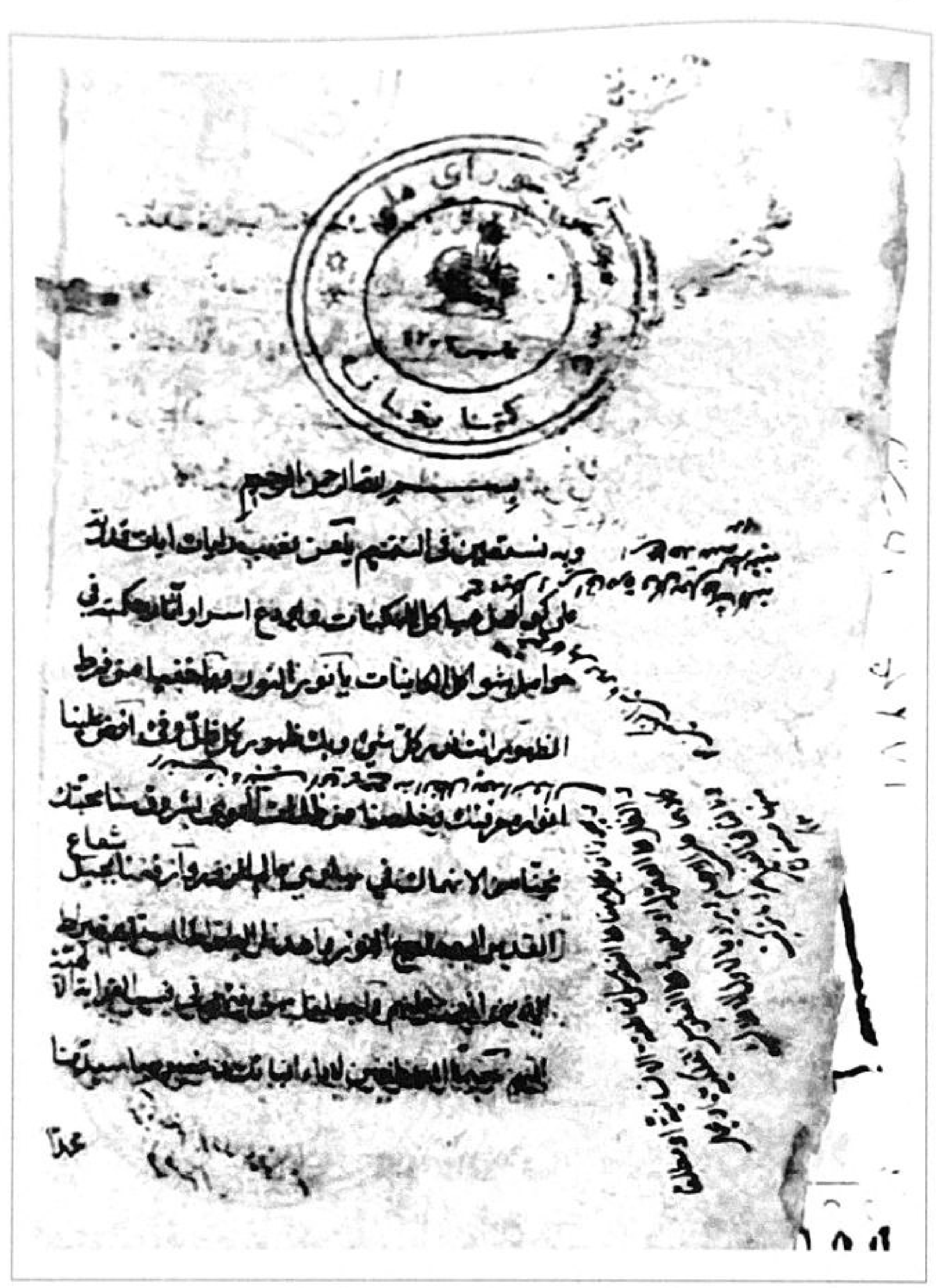
الساطع كتاب شاهد بهم قرة العين فاصابنا الدهر بالعين ونعق فيما بيننا
غراب البين فانفصم عقد صحبتنا عن الانتظام وفرق بيننا ايدي سبأ
الايام شتى الله ايام التواصل بيننا وزال الاوطان كل غريب فلا خير في
الدنيا بغير التواصل ولا عيش في الغنى بغير الحبيب [illegible] ان الاشتغال
بعد الياس وزوال الاقلال عن الاكثار وخلو الديار والاقطار عن [illegible]
مصححة الاجزاء الذي يعول في الاستار وعاقني عن مراجعة المطولات
وتدقيق الفكر في المضايق والغامضات مواجهة قداح النظر في المعضلات
لمن وجد فيه خللا فليقبل معذرتي وليغفل عثرتي وليجد باصلاح [illegible]
نصحا واكراما وليكن من الذين اذا مروا باللغو مروا كراما فاني
مع ذلك معترف بقصوري باعي في هذه الصناعة وقلة ذات يدي من هذه
البضاعة وما فهمته بمطالب حارت فيها انظار الحكماء الكبار وتخلف فيها
اقوال اولي الايدي والابصار كيف ينطلي على محكم مراقيها وغاياتها من
لم يتدرب في اوائل العلوم ومباديها فضلا عن نهاياتها وان اخر الله
في الاجل وساعدني المقدور الاملاء انتظم

رحال واجتمع البال انتصب [illegible]
شرح الاشراق بتنوير [illegible] الاشراق
[illegible] ازهار انواره
الاوراق والله ولي
الطول والافضال
وبيده التحقيق
[illegible]
والامال

والصلوة والسلام على [illegible] خصوصا على سيدنا سيد الكل في الكل
وصحبه اجمعين

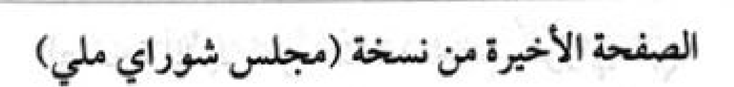
[illegible]

الصفحة الأخيرة من نسخة (محمد عاصم)


بسم الله الرحمن الرحيم

الصفحة الأولى من نسخة (مجلس شوراي ملي)

٢٥٥



الصفحة الأخيرة من نسخة (مجلس شوراي ملي)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي العظيم والصلوة على نبيه وحبيبه الكريم وعلى آله
وصحبه الهادين الى الصراط المستقيم قوله لما كان الوجود دائم اشارة
الى ان العلة الموجدة والمبقية واحدة وان الممكن ما دام الوجود
وجوده مستمر او ايجاده مستمر لو انقطع عنه ذلك الايجاد ولو آناً
يصير معدوما صرفا وربما يفهم ذلك من جناب الشمس والضوء الحاصل
منها فينبغي للعبد بازاء هذه الافاضة المستمرة شكر مستمر ولعله المراد
في قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور قوله طول الشيخ لان الدعاء
بلسان الاستعداد مستجاب قوله هو الدائم القائم في العموم ان كان
مشتقا من القيام المتعدي اي القيام بحال الغير كما صرح به القاضي
البيضاوي في انوار التنزيل والعلامة التفتازاني في شرح الكشاف
فهو على ظاهره والا فالمراد منه القائم بذاته القيام بحال الغير لان
اصل الفعل معتبر في ابنية المشتقة منه والقائم هو المتقدم بعد القيام
او الدوام العرفي لا الدوام الحقيقي اي الازلية والابدية قوله وقيل
في العموم على هذا التفسير اما مشتق من القيام المتعدي فان القيام بذاته

الصفحة الأولى من «الحواشي الزاهدية» نسخة (جامعة الملك سعود)

وإن كانت غاية أولى فإنه لو كانت غايتها نفس الحركة لم تكن لتفارقها
الحركة صفة لكي يطلبه بل من بعد وقت فلا قول حاجة إلى ذلك فمحال أن تكون
أن الغاية لو كانت نفس الحركة الكلية أو جزئية لا يكون لوضع غاية وهو هيئات
أنوار فيعيد هم ثبت القوة الجسمانية لا جدا فتحركه في الغاية حركة علية
عرضية غير متناهية ولا يتعين كونها حركة توسطية شخصية مستمرة فإن الحركة جهولية
لا تصف بأنها هي الآن بل في الآن بعينه فقد أن الحركة ليست مقصودة لذاتها
فوزه الطريق الإشراق الطريق الإشراقيين مأخوذ من تأسيه الغاية وهي
التسبيهات والإشراقات وطريق المشائين مأخوذ من الغاية الأولى وبها
وهي الأوضاع تمت هذه الحواشي المتعلقة بشرح الهياكل على
يد أضعف العباد محمد صديق ابن ملا محمد صادق في سلخ شهر ربيع الأول
١٢٣٣ سنة وكان إتمامه يوم الجمعة في
التاريخ المذكور بعون الله
وتوفيقه تم تم

الصفحة الأخيرة من نسخة (جامعة الملك سعود)

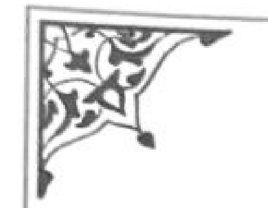
اعلم انهم اختلفوا في ان جملة الحمد انشائية او اخبارية والحق انها على تقدير كون اللام للاستغراق او الجنس لا يتصور الاخبارية وكيف ذلك
ان الحمد ما يقصد به الحكاية عن الواقع ومع ذلك ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي العظيم والصلوة على نبيه حبيبه الكريم وعلى
اله واصحابه الهادين الى الصراط المستقيم قوله لما
كان الوجود اشارة الى ان العلة الموجدة والمبقية واحدة
وان للممكن ما دام الوجود وجودا مستمرا واي باستمرار لو
انقطع عنه ذلك الاي دانا يصير معدوما في جميع انهم
ذلك من اضاءة الشمس والضوء الحاصل منها فينبغي للعبد
بازاء هذه الاضاءة المستمرة شكرا مستمرا ولعل المراد في قوله
تعالى وقليل من عبادي الشكور قوله اطلق الثناء على
الدعاء بلسان الاستعداد مجازا قوله هو الدائم الباقي
او القيوم ان كان مشتقا من القيام المتعدي اي القائم بغيره
كما صرح به القاضي البيضاوي رحمه الله في انوار التنزيل
والعلامة التفتازاني رحمه الله في شرح الكشاف فهو عطف تفسير
والا فالمراد منه القائم بذاته الدائم القيام بحال الغير
لان اصل الفعل معتبر في الصيغ المشتقة منه والدوام
هو الدوام بعد القيام اذ الدوام الوجودي لا الدوام الخاص
اي الازلية والابدية قوله وقيل او القيوم على هذا التفسير
انما اشتق من القيام المتعدي فان القيام لذاته يرجع الى السلب والقيام بالغير

الصفحة الأولى من «الحواشي الزاهدية» نسخة (مركز الملك فيصل)

الصفحة الأخيرة من نسخة (مركز الملك فيصل)




هياكل النور

لشيخ الإشراق الشّهاب السُّهروردي

المقتول سنة ٥٨٧هـ




[مقدمة المصنف]

يا قيُّومُ أيِّدْنا بالنُّور، وثبِّتْنا على النُّور، واحشُرنا إلى النُّور، واجعلْ مُنتهَى مَطالِبنا رِضاك، وأقْصَى مَقاصِدِنا ما يُعِدُّنا لِأنْ نَلْقاك، ظَلَمْنا نُفُوسَنا، لَسْتَ على الفَيضِ بِضَنِين.

أسارَى الظُّلُماتِ بالبابِ قِيامٌ ينتظرونَ الرَّحمةَ ويَرجُونَ الخَير.

الخيرُ دَأْبُكَ اللَّهُمَّ، والشَّرُّ قَضاؤك، أنتَ بالمَجدِ السَّنِيِّ تَقْتَضِي المَكارِمَ، وأبناءُ النَّواسِيتِ لَيْسُوا بمَراتِبِ الانتقام.

بارِكْ في الذِّكر، وادفَعِ السُّوءَ، ووَفِّقِ المُحْسِنِين، وصَلِّ على المُصطفَى وآلِهِ أجمعين.

هذهِ الرِّسالةُ «هَياكِلُ النُّور»، قَدَّسَ اللهُ النُّفوسَ القابلاتِ لِلهُدى، والعُقولَ الهادياتِ إليه.



(الهيكل الأول)

كلُّ ما يُقْصَدُ إليه بالإشارةِ الحِسِّيّةِ فهو جِسمٌ، ولَهُ طُولٌ وعَرْضٌ وعُمْقٌ لا مَحالة.

والأجسامُ تَشارَكَتْ في الجِسْمِيّة، وكُلُّ مُشْتَرِكَيْنِ في شَيءٍ يَلْزَمُ افتِراقُهُما بِشَيءٍ آخَرَ ضَرُورةً، وما تَمايَزَتْ بِهِ الأجسامُ هو الهيئاتُ، ولازِمُ الحقيقةِ لِذاتِها لا يَنْفَكُّ عَنْها.

ووَصْفُ الشَّيءِ قَدْ يَكُونُ ضَرُورِيًّا لَهُ كالزَّوجِيّةِ لِلأَرْبَعةِ والجِسْمِيّةِ لِلإنسانِ، وقَدْ يَكُونُ مُمْكِنًا لِلإنسانِ، وقَدْ يَكُونُ مُمْتَنِعًا كالفَرَسِيّةِ لَه.

والذي لا يتجزَّأُ في الوَهْمِ لا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ في جهةٍ وأنْ يُشارَ إليه؛ لأنّ ما مِنْهُ إلى جهةٍ غَيْرُ ما مِنْهُ إلى جهةٍ أُخْرَى، فينقسمُ وَهْمًا بَدِيهةً.



(الهيكل الثاني)

أنتَ لا تَغْفُلُ عنْ ذاتِكَ أبدًا، وما مِنْ جُزْءٍ مِنْ أجزاءِ بَدَنِكَ إلّا وتَنْساهُ أحْيانًا، ولا يُدْرَكُ الكُلُّ إلّا بأجزائِه، فلَوْ كُنْتَ أنتَ هذه الجُمْلَةَ ما كانَ يستمرُّ شُعورُكَ بذاتِكَ مع نِسْيانِها، فأنتَ وراءَ هذا البَدَنِ وأجزائِه.

(طريق آخر)

بَدَنُكَ أبدًا في التَّحَلُّلِ والسَّيَلان، وإذا أتَت الغاذِيَةُ بما تَأْتِي إنْ لمْ يَتحَلَّلْ مِنْ بَدَنِكَ العَتِيقِ عِنْدَ وُرُودِ الجَدِيدِ لَعَظُمَ بَدَنُكَ جِدًّا.

ولَوْ كُنْتَ أنتَ هَذا البَدَنَ أو جُزْءًا مِنْهُ لَتَبَدَّلَتْ أنانِيَّتُكَ كُلَّ حِينٍ، ولَما دامَ الجَوهَرُ المُدْرِكُ مِنْكَ.

فأنتَ أنتَ لا بِبَدَنِك، كَيْفَ ويَتحَلَّلُ، وَلَيْسَ عِنْدَكَ مِنْهُ خبرٌ؟! فأنتَ وَراءَ هَذِهِ الأشْياء.

(طريق آخر)

لا تُدْرِكُ أنتَ شَيْئًا إلّا بِحُصُولِ صُورَتِهِ عِنْدَك؛ فإنّهُ يَلْزَمُ أنْ يَكُونَ ما عِنْدَكَ مِنَ الشَّيءِ الّذِي أدْرَكْتَهُ مُطابِقًا لَهُ، وإلّا لمْ تَكُنْ أدْرَكْتَهُ كما هُوَ، وعَقَلْتَ مَعانِيَ يَشْتَرِكُ فِيها كَثِيرُونَ كالحَيَوانِيّة، فإنَّكَ عَقَلْتَها على وَجْهٍ يَسْتَوي نِسْبَتُها إلى الفِيلِ والذُّبابةِ، فَصُورَتُها عِنْدكَ غَيْرُ ذاتِ مِقْدارٍ؛ لأنّها تُطابِقُ الصَّغِيرَ والكَبِيرَ، فَمَحَلُّها مِنْكَ أيضًا غَيْرُ مُتَقَدِّرٍ، وهُوَ نَفْسُكَ الناطِقةُ؛ لأنّ ما لا يَتَقَدَّرُ لا يَحِلُّ في جِسْمٍ مُتَقَدِّر.

فَنَفْسُكَ غَيْرُ جِسْمٍ ولا جُسْمانيّة، ولا يُشارُ إليها لِتَبَرِّيها عن الجِهة، وهِيَ أحَدِيّةٌ صَمَدِيّةٌ، لا يَقْسِمُها الأوهامُ أصلًا.

ولمّا عَلِمْتَ أنّ الحائِطَ لا يُقالُ لَهُ: أعْمَى، ولا: بَصِيرٌ؛ فإنّ العَمَى لا يُقالُ إلّا على مَنْ يَصِحُّ أنْ يُبْصِرَ، فالبارِي والنَّفْسُ الناطِقةُ وغَيْرُهُما ممّا سيَأْتِي ذِكْرُهُ لَيْسَ جِسْمًا ولا جُسمانيّة، فهِيَ لا داخِلةَ العالَمِ ولا خارِجه، ولا مُتَّصِلةً ولا مُنْفَصِلةً.

وكُلُّ هَذِهِ مِنْ عَوارِضِ الأجْسامِ يَتَنَزَّهُ عَنْها ما لَيْسَ بِجِسْمٍ.

فالنَّفْسُ الناطِقةُ جَوْهَرٌ لا يُتَصَوَّرُ أنْ يَقَعَ إليه الإشارةُ الحِسِّيّةُ، مِنْ شَأْنِهِ أنْ يُدَبِّرَ الجِسْمَ، ويَعْقِلَ ذاتَه والأشْياءَ الخارِجةَ عَنْهُ بِصُوَرِها.

وكَيْفَ يَتَوَهَّمُ الإنسانُ هَذِهِ الماهِيّةَ القُدسِيّةَ جِسْمًا والحالُ أنّهُ إذا طَرِبَتْ طَرَبًا رُوحانِيًّا تَكادُ تَتْرُكُ عالَمَ الأجْسامِ وتَطْلُبُ عالَمَ ما لا يَتَناهَى؟!

وهَذِهِ النَّفْسُ لَها قُوًى مِنْ مُدْرِكاتٍ ظاهِرةٍ، وهِيَ الحَواسُّ الخَمْسُ، وهِيَ: اللَّمْسُ، والذَّوْقُ، والشَّمُّ، والسَّمْعُ، والبَصَرُ.

ولِلنَّفْسِ قُوًى مِنْ مُدْرِكاتٍ باطِنةٍ كالحِسِّ المُشْتَرَكِ الّذِي هُوَ بِالنِّسْبةِ إلى الحَواسِّ الخَمْسِ كحَوْضٍ يَنْصَبُّ فِيهِ أنْهارٌ خَمْسةٌ، وهُوَ الّذِي يُشاهِدُ صُوَرَ المَنامِ مُعايَنةً لا على سَبِيلِ التَّخَيُّلِ.

ومِنَ الحَواسِّ الباطِنةِ: الخَيالُ، وهُوَ خِزانةُ الحِسِّ المُشْتَرَكِ، تَبْقَى فِيها الصُّوَرُ بَعْدَ زَوالِها عن الحَواسِّ.

ومِنْها: القُوّةُ الفِكْرِيّةُ الّتِي بِها التَّرْكِيبُ والتَّفْصِيلُ والاسْتِنْباط.

ومِنْها: الوَهْمُ، وهُوَ الّذِي يُنازِعُ العَقْلَ في قَضاياهُ، حَتّى إنّ المُنْفَرِدَ بِمَيِّتٍ في اللَّيْلِ يُؤَمِّنُهُ عَقْلُهُ ويُخَوِّفُهُ وَهْمُه، وهُوَ يُخالِفُ العَقْلَ في أُمُورٍ غَيْرِ مَحْسُوسةٍ، حَتّى

إنّ الّذينَ يَتّبِعُونَ قَضاياهُ يُنْكِرُونَ ما وَراءَ المَحْسُوساتِ، ولَمْ يَتَفَكَّرُوا أنّ عُقُولَهم بَلْ أوْهامَهُم وتَخَيُّلاتِهِم ونُفُوسَهُم لا تُحَسُّ، بَلْ لا يُحَسُّ مِن الجِسْمِ إلّا السَّطْحُ الظّاهِرُ دُونَ سُمْكِه.

ومِن الحَواسِّ الباطِنة: الحافِظةُ، وهِيَ الّتِي يَكُونُ بِها ذِكْرُ سائِرِ الوَقائِعِ والأحْوالِ الجُزْئِيّة.

ولِكُلٍّ مِن الحَواسِّ الباطِنةِ مَوضِعٌ مِن الدِّماغِ يَخْتَصُّ به، ويَخْتَلُّ ذَلِكَ الحِسُّ بِاخْتِلالِهِ مع سَلامةِ ما سِواهُ مِن الحَواسِّ، وبِذَلِكَ عُرِفَ تَغايُرُ القُوَى واخْتِصاصُها بِمَواضِعِها.

ولِلحَيَواناتِ قُوّةٌ شَوْقِيّةٌ ذاتُ شُعْبَتَينِ، مِنْها: شَهْوانِيّةٌ جُبِلَتْ لِجَلْبِ المُلائِم، وغَضَبِيّةٌ خُلِقَتْ لِدَفْعِ ما لا يُلائِم، وقُوّةٌ مُحَرِّكةٌ تُباشِرُ التَّحْرِيكَ.

وحامِلُ جَمِيعِ القُوَى المُحَرِّكةِ والمُدْرِكةِ هُوَ الرُّوحُ الحَيَوانِيُّ، وهُوَ جِرْمٌ لَطِيفٌ بُخارِيٌّ يَتَوَلَّدُ مِن لَطائفِ الأخْلاطِ، يِنْبَعِثُ مِن التَّجْوِيفِ الأيْسَرِ مِن القَلْبِ، ويَنْبَثُّ في البَدَنِ بَعْدَ أنْ يَكْتَسِبَ السُّلْطانَ النُّورِيَّ مِن النَّفْسِ الناطِقة، ولَوْلا لُطْفُهُ ما سَرَى فِيما يَسْرِي، إذا وَقَعَتْ سُدّةٌ تَمْنَعُهُ عَنِ النُّفُوذِ إلى عُضْوٍ يَمُوتُ ذَلِكَ العُضْوُ، وهُوَ مَطِيّةُ تَصَرُّفاتِ النَّفْسِ الناطِقة، وتَتَصَرَّفُ النَّفْسُ في البَدَنِ ما دامَ على الاعْتِدالِ، وإذا انْقَطَعَ انْقَطَعَ تَصَرُّفُها.

وهَذا الرُّوحُ الحَيَوانِيُّ غَيْرُ الرُّوحِ الإلهِيِّ الّذِي يَأْتِي في كَلامِ النُّبُوّاتِ والوَحْيِ الإلهِيِّ؛ فإنّهُ يُعْنى بِه النَّفْسُ الناطِقةُ الّتِي هِيَ نُورٌ مِنْ أنْوارِ اللهِ تَعالَى القائِمة لا في أيْن، مِنَ اللهِ مَشْرِقُها، وإلى اللهِ مَغْرِبُها.

وجَماعةٌ مِن الناسِ لمّا تَفَطَّنُوا أنّ هَذِهِ غَيْرُ جِسْمِيّةٍ تَوَهَّمُوا أنّها البارِي تَعالَى، وقَدْ ضَلُّوا ضَلالًا بَعِيدًا؛ فإنّ اللهَ واحِدٌ والنُّفُوسَ كَثِيرةٌ، ولَوْ كانَتْ نَفْسُ زَيْدٍ وعَمْرٍو

واحِدًا لَأدْرَكَ أحَدُهُما جَمِيعَ ما أدْرَكَ الآخَرُ، ولاطَّلَعَ كُلٌّ مِن الناسِ على ما اطَّلَعَ عَلَيهِ الكُلُّ، ولَيْسَ كَذَلِكَ.

ثُمَّ كَيْفَ تَسْتَأْسِرُ قُوَى البَدَنِ إلَهَ الآلِهَةِ، وتُسَخِّرُهُ، وتَجْعَلُهُ رَهِينَ شَهَواتٍ وعُرْضَةَ بَلِيّاتٍ، في خَبْطِ عَشَواتٍ، وتَحْكُمُ عَلَيهِ حَرَكاتُ السَّماواتِ؟!

وجَماعةٌ تَوَهَّمُوا أنها جُزْءٌ مِنْهُ، وهُوَ زَيْغٌ؛ فإنَّهُ لمّا بُرْهِنَ على أنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ فكَيْفَ يَتَجَزَّأُ ويَنْقَسِمُ؟! ومَنْ يُجَزِّئُه؟!

وآخَرُونَ تَوَهَّمُوا قِدَمَها، ولَمْ يَعْلَمُوا أنها لَوْ كانَتْ كما زَعَمُوا فَما الَّذِي ألْجَأها إلى مُفارَقةِ عالَمِ القُدسِ والحَياةِ، والتَّعَلُّقِ بِعالَمِ المُوتِ والظُّلُماتِ؟! ومَن الَّذِي قَهَرَ القَدِيمَ وحَبَسَهُ؟! وكَيْفَ سَخَّرَها قُوَى الطِّفْلِ الرَّضِيعِ حَتَّى انْجَذَبَتْ مِنْ عالَمِ القُدسِ والنُّورِ؟! وكَيْفَ امتازَ بَعْضُها عَنْ بَعْضٍ في الأزَلِ ونَوْعُها مُتَّفِقٌ، ولا مَكانَ ولا مَحَلَّ، ولا فِعْلَ ولا انْفِعالَ قَبْلَ البَدَنِ، ولا هَيْئاتٍ مُكْتَسَبةً كما يَكُونُ بَعْدَ البَدَنِ؟! ولا يَصِحُّ أنْ تَكُونَ واحِدةً فَتَنْقَسِمَ وتَتَوَزَّعَ على الأبْدانِ؛ فإنّ ما لَيْسَ بِجُسْمانِيٍّ لا يَتَجَزَّأُ، بَلْ هِيَ حادِثةٌ مع البَدَنِ.

ولمّا رَأيْت فَتِيلةً مُسْتَعِدّةً تَشْتَعِلُ مِن النارِ مِنْ غَيْرِ أنْ يُنْتَقَصَ مِنْها شَيْءٌ، فَلا تَتَعَجَّبْ مِنْ حُصُولِ النَّفْسِ الناطقةِ عِنْدَ اسْتِعْدادِ البَدَنِ مِنْ غَيْرِ أنْ يُنْتَقَصَ مِنْ واهِبِها شَيْء.



(الهيكل الثالث)

الجِهاتُ العَقْلِيَّةُ ثلاثٌ: واجِبٌ، ومُمْكِنٌ، ومُمْتَنِعٌ.

فالواجِبُ: ضَرُورِيُّ الوُجُودِ، والمُمْتَنِعُ: ضَرُورِيُّ العَدَمِ، والمُمْكِنُ: ما لا ضَرُورةَ في وُجُودِهِ ولا في عَدَمِه.

والمُمْكِنُ يَجِبُ ويَمْتَنِعُ بِغَيْرِه، والسَّبَبُ هُوَ: ما يَجِبُ بِهِ وُجُودُ غَيْرِه.

والمُمْكِنُ لا يَكُونُ مَوْجُودًا مِنْ ذاتِهِ؛ إذْ لو اقتَضَى الوُجُودَ لِذاتِهِ كانَ واجِبًا لا مُمْكِنًا، فَلا بُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ يُرَجِّحُ وُجُودَهُ على العَدَمِ، والسَّبَبُ إذا تَمَّ لا يَتَخَلَّفُ عَنْهُ وُجُودُ المُسَبَّب.

وكُلُّ ما يَتَوَقَّفُ عَلَيهِ الشَّيءُ فلَهُ مَدْخَلٌ في السَّبَبِيَّةِ، سَواءٌ كانَ إرادةً، أو وَقْتًا، أو مَكانًا، أو مُعاوِنًا، أو مَحَلًّا قابِلًا، أو غَيْرَ ذَلِك.

وإذا لمْ يُوجَد السَّبَبُ بِتَمامِهِ أو يَنْتَفِي بَعْضُ أجْزائِهِ لا يَحْصُلُ الشَّيءُ، وإذا حَصَلَ جَمِيعُ ما يَنْبَغِي في وُجُودِ الشَّيءِ وارْتَفَعَ جَمِيعُ ما لا يَنْبَغِي وَجَبَ الشَّيءُ ضَرُورةً.



(الهيكل الرابع)

وفيه فُصُولٌ خَمسةٌ:

(فصل)

لا يَصِحُ أنْ يَكُونَ شَيْئانِ هُما واجِبا الوُجُودِ؛ لأنّهُما حِينَئِذٍ اشْتَرَكا في وُجُوبِ الوُجُودِ، فَلا بُدَّ مِنْ فارِقٍ بَيْنَهُما، فَيَتَوَقَّفُ وُجُودُ أحَدِهِما أو كِلَيْهِما على الفارِقِ، وما يَتَوَقَّفُ على الشَّيءِ فَهُوَ مُمْكِنُ الوُجُودِ، ولا يُمْكِنُ أنْ يَكُونَ شَيْئانِ لا فارِقَ بَيْنَهُما، فإنّهُما يَكُونانِ واحِدًا.

والأجْسامُ والهَيْئاتُ كَثِيرةٌ، وقَدْ بَيَّنّا أنّ واجِبَ الوُجُودِ واحِدٌ، فَلَيْسَتْ هِيَ واجِبَ الوُجُودِ، فَهِيَ مُمْكِنةٌ، فَتَحْتاجُ إلى مُرَجِّحٍ هُوَ واجِبُ الوُجُودِ لِذاتِه.

وواجِبُ الوُجُودِ لا يَتَرَكَّبُ مِن الأجْزاءِ فَيَكُونَ مَعْلُولَها.

ثُمَّ إنّه لا تَكُونُ تِلْكَ الأجْزاءُ واجِبةً لِما بَيَّنّا أنْ لا واجِبَينِ في الوُجُود.

والصِّفةُ لا تَجِبُ بذاتِها، وإلّا ما احتاجَتْ إلى مَحَلِّها، فواجِبُ الوُجُودِ لَيْسَ مَحَلًّا لِصفاتٍ، ولا يَجُوزُ أنْ يُوجِدَ هُوَ في ذاتِهِ صِفاتٍ؛ فإنّ الشَّيءَ الواحِدَ لا يَتأثَّرُ عَنْ ذاتِه.

ونَحْنُ إذا تَصرَّفْنا في عُضْوٍ لَنا يَكُونُ الفاعِلُ شَيْئًا والقابِلُ شَيْئًا آخَر.

فواجِبُ الوُجُودِ واحِدٌ مِنْ جَمِيعِ الوُجُوهِ، وله مِنْ كُلِّ مُتَقابِلَيْنِ أشْرَفُهُما، وكَيْفَ يُعْطِي الكَمالَ مَنْ هُوَ قاصِرٌ؟!

وكُلُّ ما يُوجِبُ تَكثُّرًا مِن تَجسُّمٍ وتَركُّبٍ يَمتَنِعُ عَلَيهِ تعالَى.

والحَقُّ لا ضِدَّ لَهُ، ولا نِدَّ لَهُ، ولا يُنْسَبُ إلى أين، ولَهُ الجَلالُ الأعْلَى، والكَمالُ الأَتَمُّ، والشَّرَفُ الأعْظَمُ، والنُّورُ الأشَدُّ.

لَيسَ بِعَرَضٍ فَيَحْتاجَ إلى حامِلٍ يُقَوِّمُ وُجُودَهُ، ولا بِجَوْهَرٍ فَيُشارِكَ الجَواهِرَ في حَقِيقَةِ الجَوْهَرِيَّةِ ويَفْتَقِرَ إلى مُخَصِّصٍ يُمَيِّزُه.

دَلَّتْ عَلَيهِ الأجْسامُ بِاخْتِلافِ هَيْئاتِها، فَلَوْلا مُخَصِّصُها لَما اخْتَلَفَتْ أشْكالُها، ومَقادِيرُها، وصُوَرُها، وأعْراضُها، وحَرَكاتُها، ومَراتِبُ أرْكانِ العالَمِ، ونِظامُها، ولَو اقْتَضَت الجِسْمِيَّةُ هَيْئاتِها لَما اخْتَلَفَتْ فِيها.

(واسطة الهيكل)

الأجْسامُ تَشارَكَتْ في الجِسْمِيَّةِ، وتَفاوَتَتْ في الاسْتِنارةِ وعَدَمِ الاسْتِنارةِ، فالنُّورُ يَعْرِضُ الأجْسامَ، ونُورِيَّةُ الأجْسامِ ظُهُورٌ لَها.

ولمّا كانَ النُّورُ العارِضُ قِيامُهُ بِغَيْرِهِ ولَيْسَ وُجُودُهُ لِنَفْسِهِ فلَيْسَ ظاهِرًا لِذاتِهِ، فلَوْ قامَ بِنَفْسِهِ لَكانَ نُورًا لِنَفْسِهِ.

ونُفُوسُنا النّاطِقةُ ظاهِرةٌ لِذاتِها، فَهِيَ أنْوارٌ قائِمةٌ، وقَدْ بَيَّنّا أنّها حادِثةٌ ولا بُدَّ لَها مِنْ مُرَجِّح، ولا يُوجِدُها الأجْسامُ؛ إذْ لا يُوجِدُ الشَّيءُ ما هُوَ أشْرَفُ مِنْهُ، فمُرَجِّحُها أيضًا نُورٌ مُجَرَّدٌ؛ فإنْ كانَ واجِبَ الوُجُودِ فَهُوَ المُرادُ، وإنْ لمْ يَكُنْ فيَنْتَهِي إلى واجِبِ الوُجُودِ بذاتِهِ الحَيِّ القَيُّوم.

والنَّفْسُ حَيٌّ قائِمٌ دَلَّتْ على الحَيِّ القَيُّومِ، والقَيُّومُ هُوَ ظاهِرٌ بِذاتِهِ، وهُوَ نُورُ الأَنْوارِ المُجَرَّدُ عَنِ الأجْسامِ وعَلائقِها، وهُوَ مُحْتَجِبٌ لِشِدّةِ ظُهُورِه.

(فصل)

إنّ الواحدَ مِنْ جَميعِ الوُجُوهِ الّذي لا يَتَكَثَّرُ في ذاتِهِ اخْتِلافُ دَواعٍ وإراداتٍ مُوجِبةٍ لِكَثْرةٍ مُحْوِجةٍ إلى السَّبَبِ كما أُحْوِجَتِ الأجْسامُ إليه ـ يَجِبُ أنْ يَكونَ فِعْلُهُ بِلا واسِطةٍ واحِدًا؛ فإنّ اقْتِضاءَ أحَدِ الشَّيئَيْنِ غَيْرُ اقْتِضاءِ الآخَرِ، فَيَلْزَمُ في مُقْتَضي الشَّيئَيْنِ بِلا واسِطةٍ التَّكَثُّرُ.

فأوَّلُ ما يَجِبُ بِالأوَّلِ تَعالَى شَيءٌ واحِدٌ لا كَثْرةَ فِيه، ولَيْسَ بِجِسْمٍ فَتَخْتَلِفَ فِيهِ هَيْئاتٌ مُخْتَلِفةٌ، ولا هَيْئةٍ فَيَحْتاجَ إلى مَحَلٍّ، ولا نَفْسٍ فَيَحْتاجَ إلى بَدَنٍ؛ بَلْ هُوَ جَوْهَرٌ قائِمٌ مُدرِكٌ لِنَفْسِهِ ولِبارِيه، وهُوَ النُّورُ الإبداعِيُّ الأوَّلُ لا يُمْكِنُ أشْرَفُ مِنْهُ، وهُوَ مُنْتَهَى المُمْكِنات.

وهَذا الجَوْهَرُ مُمْكِنٌ في نَفْسِهِ واجِبٌ بِالأوَّلِ، فَيَقْتَضِي بِنِسْبَتِهِ إلى الأوَّلِ ومُشاهَدةِ جَلالِهِ جَوْهَرًا قُدسِيًّا آخَرَ، وبِنَظَرِهِ إلى إمْكانِهِ ونَقْصِ ذاتِهِ بِالنِّسْبةِ إلى كِبْرياءِ الأوَّلِ جِرْمًا سَماوِيًّا، وهَكَذا الجَوْهَرُ القُدسِيُّ الثّاني يَقْتَضِي بِالنَّظَرِ إلى ما فَوقَهُ جَوْهَرًا مُجَرَّدًا، وبِالنَّظَرِ إلى نَقْصِهِ جِرْمًا سَماوِيًّا، إلى أنْ كَثُرَتْ جَواهِرُ مُقَدَّسةٌ عَقْلِيّةٌ وأجْسامٌ بَسِيطةٌ.

والجَواهِرُ العَقْلِيّةُ المُقَدَّسةُ وإنْ كانَتْ فَعّالةً إلّا أنّها وَسائِطُ جُودِ الأوَّلِ، وهُوَ الفاعِلُ بِها.

وكما أنّ النُّورَ الأقْوَى لا يُمَكِّنُ النُّورَ الأضْعَفَ مِنَ الاسْتِقْلالِ بِالإنارةِ، فالقُوّةُ القاهِرةُ الواجِبِيّةُ لا تُمَكِّنُ الوَسائِطَ مِنَ الاسْتِقْلالِ؛ لِوُفُورِ فَيْضِهِ وكَمالِ قُوَّتِهِ، كَيْفَ لا وهُوَ وَراءَ ما لا يَتَناهَى بِما لا يَتَناهَى؟! فَكُلُّ شأْنٍ فِيهِ شأْنُه.

(خاتمة الهيكل)

اعْلَمْ أنّ العَوالِمَ ثلاثة:

عالَمٌ يُسَمّيهِ الحُكَماءُ «عالَمَ العَقْل»، والعَقْلُ على اصطِلاحِهِم: كُلُّ جَوْهَرٍ لا يُقْصَدُ إلَيهِ بِالإشارةِ الحِسِّيّةِ، ولا يَتصرَّفُ في الأجْسامِ أيضًا.

و«عالَمُ النَّفْس»، والنَّفْسُ النّاطِقةُ وإنْ لم تَكُنْ جِرْمانيّةً وذاتَ جِهةٍ إلّا أنّها تَتصَرَّفُ في عالَمِ الأجْسام، والنُّفُوسُ النّاطِقةُ تَنْقَسِمُ إلى ما يَتصَرَّفُ في السَّماوِيّاتِ، وإلى ما لِنَوْعِ الإنْسان.

و«عالَمُ الجِسْم»، وهُوَ يَنْقَسِمُ إلى: أثِيريٍّ، وعُنْصُرِيٍّ.

ومِنْ جُمْلَةِ الأنْوارِ القاهِرةِ أبُونا، ورَبُّ طِلَسْمِ نَوْعِنا، ومُفِيضُ نُفُوسِنا ومُكَمِّلُها، رُوحُ القُدُسِ، المُسَمَّى عِنْدَ الحُكَماءِ بِالعَقْلِ الفَعّالِ، وكُلُّهُم أنْوارٌ مُجَرَّدةٌ إلهيّة.

والعَقْلُ الأوَّلُ أوَّلُ ما يَنْتَشِئ بِهِ الوُجُودُ، وأشْرَقَ عَلَيهِ نُورُ الأوَّل.

وتَكَثَّرَتِ العُقُولُ بِكَثْرةِ الإشْراقِ، وتَضاعُفِها بِالنُّزُولِ والوَسائِطِ، وإنْ كانَتْ أقْرَبَ إلَيْنا مِنْ حَيثُ العِلّيّةِ والتَّوَسُّطِ، إلّا أنّ أبْعَدَها أقْرَبُها مِنْ جِهةِ شِدّةِ الظُّهُورِ، وأقْرَبُ الجَمِيعِ نُورُ الأنْوار.

ألَمْ تَرَ أنّ سَوادًا أو بَياضًا إنْ كانا في سَطْحٍ واحِدٍ يَتراءى البَياضُ أقْرَبَ إلَيْنا لأنّه يُناسِبُ الظُّهُور.

فالأوَّلُ في العُلُوِّ الأعْلَى والدُّنُوِّ الأدْنَى، فسُبْحانَ مَنْ هُوَ عَلَى البُعْدِ الأبْعَدِ مِنْ جِهةِ عُلُوِّ رُتْبَتِهِ، والقُرْبِ الأقْرَبِ مِنْ جِهةِ نُورِهِ النّافِذِ الغيرِ المُتَناهِي شِدّةً.

(فصل)

وإذا كانَ الأوَّلُ مُوجِبًا لِما سِواهُ، والمُرَجِّحُ دائِمٌ لِوُجُوبِ وُجُودِهِ، فيَلزمُ التَّرجِيحُ، ولا يَتَوَقَّفُ جَمِيعُ المُمْكِناتِ عَلَى غَيْرِهِ، ولَيْسَ قَبْلَ جَمِيعِ المُمْكِناتِ غَيْرُهُ، ولا وَقْتَ ولا شَرْطَ لِيَتَوَقَّفَ عَلَيهِ كما في أفْعالِنا إذا أَخَّرْناها إلى يَوْمِ الخَمِيسِ مَثَلًا، أو إلى مَجِيءِ زَيْدٍ، أو تَيَسُّرِ آلةٍ؛ إذْ قَبْلَ جَمِيعِ المُمْكِناتِ لَيْسَ شَيءٌ مِنْ ذَلِكَ المَذْكُور.

ولَيْسَ الأوَّلُ تَعالَى بِمُتَغَيِّرٍ لِيُرِيدَ ما لَمْ يُرِدْ ويُقَدِّرَ بَعْدَ أنْ لَمْ يُقَدِّرْ.

ولما عَلِمتَ أنّ الشُّعاعَ مِنَ الشَّمْسِ ولَيْسَ الشَّمْسُ مِنَ الشُّعاعِ وإنْ دامَ بِدَوامِهِ، فَلا يُتَعَجَّبُ مِنْ كَونِ الحَقِّ قائِمًا بِالقِسْطِ.

وماذا يَضُرُّ الشَّمْسَ دَوامُ شُعاعِها أَوْ بَقاءُ ذَرّاتٍ في نُورِها؟!



(الهيكل الخامس)

اعْلَمْ أنّ كُلَّ حادِثٍ يَسْتَدْعِي سَبَبًا حادِثًا، ويَعُودُ الكَلامُ إلى السَّبَبِ الحادِثِ، فَيَنْبَغِي أنْ يَتَسَلْسَلَ إلى غَيْرِ النِّهايةِ أسْبابٌ حادِثةٌ بِحَيثُ لا يَكُونُ لَها مُبْتَدَأٌ، فإنّ المُبْتَدَأ الحادِثَ عائِدٌ إلَيهِ الكَلام.

والأمْرُ الواجِبُ التَّجَدُّدِ لِذاتِهِ هُوَ الحَرَكةُ، والّذِي يَصِحُّ أنْ لا يَنْقَطِع مِنَ الحَرَكاتِ الدَّوْرِيّةِ المُسْتَمِرّةِ الّتِي تَصْلُحُ أنْ تَكُونَ سَبَبًا للحَوادِثِ ولا يَنْصَرِمُ هُوَ ما لِلأفْلاكِ، وهِيَ سَبَبُ الحَوادِثِ الّتِي في عالَمِنا.

وإذا لم يَتَغَيَّر الفاعِلُ الأوّلُ فلا يَكُونُ سَبَبًا للحَرَكاتِ الحادِثاتِ؛ فلَوْلا حَرَكاتُ الأفْلاكِ ما يَصِحُّ حُدُوثُ حادِثٍ.

وحَرَكاتُ الأفْلاكِ لَيْسَتْ طَبِيعِيّةً؛ فإنّ الفَلَكَ يُفارِقُ كُلَّ نُقْطةٍ قَصَدَها، والمُتَحَرِّكُ طَبْعًا إذا وَصَلَ إلى حَيثُ قَصَدَ وَقَفَ؛ إذْ لا يَهْرُبُ بِالطَّبْعِ عَنْ مَطْلُوبِهِ، فَلَيْسَ إلّا أنّ حَرَكَتَهُ إرادِيّة.

(فصل)

مُفِيضُ حَرَكةِ الفَلَكِ نَفْسُهُ، فَتَحْرِيكُها لِتَحَرُّكِ جِرْمِ الفَلَكِ تَحْرِيكٌ اخْتِيارِيٌّ، وتَحَرُّكُ جِرْمِ الفَلَكِ بِتَحْرِيكِها تَحَرُّكٌ قَسْرِيٌّ.

فإنْ أخَذْنا جِرْمَ الفَلَكِ شَيْئًا عَلَى حِدَةٍ ونَفْسَهُ شَيْئًا عَلَى حِدَةٍ فحَرَكَتُها بِتَحْرِيكِ نَفْسِها، فتَكُونُ حَرَكَتُها قَسْرِيّةً بِالنِّسْبةِ إلى النَّفْس.

وإنْ أخذْناهما مَعًا شَيْئًا واحِدًا فحَرَكَتُهُ حَرَكةٌ إراديةٌ، فَهِيَ حَيٌّ مُدرِك.

والأفلاكُ لا حاجةَ لَها إلى تَغذٍّ ونُمُوٍّ وتَولِيدٍ، ولا شَهْوةَ لَها، ولا مُزاحِمَ ولا مُقاوِمَ لَها، فلا غَضَبَ لَها، ولَيْسَتْ حَرَكَتُها للسّافِلِ؛ إذْ لا قَدْرَ له عِنْدَها.

ثُمَّ نَحْنُ إذا تَطَهَّرْنا عَنْ شَواغِلِ البَدَنِ، وتَأمَّلْنا كِبْرِياءَ الحَقِّ، والخُرَّةَ الباسِطةَ والنُّورَ الفائِضَ مِنْ لَدُنْهُ، وَجَدْنا في أنْفُسِنا بُرُوقًا ذاتَ بَرِيق، وشُرُوقًا ذاتَ تَشْرِيق، وشاهَدْنا أنوارًا، وقَضَيْنا أوْطارًا.

فَما ظَنُّكَ بِأشْخاصٍ كَرِيمةِ الهَيْئة، دائِمةِ الصُّوَر، ثابتةِ الأجْرام، آمِنةٍ مِنَ الفَسادِ؛ لِبُعْدِها عَنْ عالَمِ التَّضاد، فَهِيَ لا شاغِلَ لَها، فَلا يَنْقَطِعُ عَنْها شُرُوقُ أنوارِ اللهِ تَعالَى المُتَعالِيةِ وأمْدادُ اللطائفِ الإلهِيّة.

ولَولا أنّ مَطْلُوبَها غَيْرُ مُنْصَرِمٍ لانْصَرَمَتْ حَرَكاتُها، فَلِكُلٍّ مَعْشُوقٌ مِنَ العالَمِ الأعْلَى يُغايِرُ مَعْشُوقَ الآخَرِ هُوَ نُورٌ قاهِرٌ، وهُوَ سَبَبُهُ، ومُمِدُّهُ بِنُورِهِ، وواسِطةٌ بَيْنَهُ وبَيْنَ الأوَّلِ تَعالَى، مِنْ لَدُنْهُ يُشاهِدُ جَلالَهُ، ويَنالُ بَرَكاتِهِ وأنْوارَهُ، فَيَنْبَعِثُ مِنْ كُلِّ إشْراقٍ حَرَكةٌ، ويَسْتَعِدُّ بِكُلِّ حَرَكةٍ لإشْراقٍ آخَر.

فَدامَ تَجَدُّدُ الإشْراقاتِ بِتَجَدُّدِ الحَرَكاتِ، ودامَ تَجَدُّدُ الحَرَكاتِ بِتَجَدُّدِ الإشْراقاتِ، ودامَ بِتَسَلْسُلِهِما حُدُوثُ الحادِثاتِ في العالَمِ السُّفْلِيِّ.

ولَولا إشْراقاتُها وحَرَكاتُها لَمْ يَحْصُلْ مِنْ جُودِ اللهِ تَعالَى إلّا قَدْرٌ مُتَناهٍ، وانْقَطَعَ فَيْضُهُ؛ إذْ لا تَغَيُّرَ في ذاتِ الأوَّلِ تَعالَى لِيُوجِبَ التَّغَيُّرَ.

فاسْتَمَرَّ بِجُودِ الحَقِّ حُدُوثُ الحادِثاتِ بِوَجْدٍ دائِمٍ لِعُشّاقٍ آلِهِيِّين، يَلْزَمُ حَرَكاتِها نَفْعَ السّافِلِين.

ولَيْسَ أنّ حَرَكاتِ الأفْلاكِ تُوجِدُ الأشْياءَ، ولَكِنَّها تُحَصِّلُ الاسْتِعْدادات.

ويُعطِي الحَقُّ الأوَّلُ لِكُلِّ شَيءٍ ما يَلِيقُ باسْتِعْدادِه.

وإذا لَمْ يَتَغَيَّرِ الفاعِلُ فَيَتَجَدَّدُ الشَّيءُ المَعْلُولُ لَهُ بِتَجَدُّدِ اسْتِعْدادِ قابِلِهِ، والشَّيءُ الواحِدُ يَجُوزُ أنْ يَتَجَدَّدَ أثَرُهُ ويَخْتَلِفَ لِتَجَدُّدِ أحْوالِ القابِلِ واخْتِلافِها لا لِاخْتِلافِ حالِه.

ولْيَعْتَبِرِ الإنْسانُ بِفَرْضِ شَخْصٍ لا يَتَحَرَّكُ ولا يَتَغَيَّرُ، وتَحَرَّكَ إلى مُقابِلِه - ضَرْبًا للمَثَلِ - مَرايا مُخْتَلِفَةٌ بِالصِّغَرِ والكِبَرِ، والصَّفاءِ والكُدُورةِ، فَيَحْدُثُ فِيها مِنْهُ صُوَرٌ مُخْتَلِفَةٌ بِالصِّغَرِ والكِبَرِ، وكَمالُ ظُهُورِ اللَّونِ ونُقْصانُهُ لا لِتَغَيُّرِ صاحِبِ الصُّورةِ واخْتِلافِهِ، بَلْ للقَوابِل.

فرَبَطَ الحَقُّ جَلَّ كِبْرِياؤُهُ الثَّباتَ بِالثَّباتِ والحُدُوثَ بِالحُدُوثِ، وهُوَ المَبْدَأُ والغايَةُ في ذَلِكَ الرَّبْطِ؛ لِيَدُومَ الخَيْرُ، ولِيَثْبُتَ الفَيْضُ، ولِئَلّا تَتَناهَى رَحْمَتُهُ؛ فإنَّ جُودَهُ لَيْسَ بِأبْتَرَ ولا ناقِصٍ ولا مُنْقَطِعِ الطَّرَفَين.

والجُودُ إفادةُ ما يَنْبَغِي لا لِعِوَضٍ، فَمَنْ فَعَلَ لِعِوَضٍ يَنالُهُ فَهُوَ فَقِير.

والغَنِيُّ هُوَ الَّذِي لا يَحْتاجُ في ذاتِهِ وكَمالِهِ إلى غَيْرِه.

والغَنِيُّ المُطْلَقُ هُوَ الَّذِي وُجُودُهُ مِنْ ذاتِهِ، وهُوَ نُورُ الأنْوارِ، ولا غَرَضَ لَه في صُنْعِهِ، بَلْ ذاتُهُ ذاتٌ فَيّاضةٌ للرَّحْمةِ، وهُوَ المَلِكُ المُطْلَقُ؛ لأنَّ المَلِكَ المُطْلَقَ هُوَ الَّذِي لَه ذاتُ كُلِّ شَيءٍ، ولَيْسَ ذاتُهُ لِشَيءٍ.

والوُجُودُ لا يُتَصَوَّرُ أنْ يَكُونَ أتَمَّ مِمّا هُوَ عَلَيهِ؛ فإنَّ ذاتَ الحَقِّ لا يَقْتَضِي الأخَسَّ ويَتْرُكُ الأشْرَفَ المُمْكِنَ، بَلْ يَلْزَمُ ذاتَهُ الأشْرَفَ فالأشْرَفَ، كَما أنَّ عَكْسَ النُّورِ أشْرَفُ مِنْ عَكْسِ عَكْسِه.

وأتَمُّ مِمّا عَلَيهِ الوُجُودُ مُحالٌ، والمُحالُ لا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرةِ قادِر.

وإنّما يُطوّلُ حديثَ الخيرِ والشرِّ مَنْ يظُنُّ أنّ للعالِي الْتِفاتًا إلى السّافِلِ، ويَتوهَّمُ أنْ لَيسَ للهِ تعالى وَراءَ هَذِهِ المَدرةِ المُظْلِمةِ عالَمٌ آخَرُ، وأنْ لَيسَ لَهُ تعالَى وَراءَ هؤلاءِ الديدانِ خَلائِقُ، ولَمْ يَعْلَمْ أنّهُ لوْ وَقَعَ عَلَى غَيْرِ ما هُوَ عَلَيهِ لَلَزِمَ مِنَ الشُّرُورِ واخْتِلالِ النِّظامِ شَيءٌ كَثِيرٌ لا نِسْبةَ له إلى ما يَتَوَهَّمُهُ الآن.

وهَذا أقْصَى ما يُمْكِنُ مِنَ النِّظام.

والعالَمُ الّذِي لا يَتطرَّقُ إلَيهِ العاهاتُ عالَمٌ آخَرُ، إلَيهِ رُجْعَى الطّاهِراتِ مِنْ نُفُوسِنا.

ولَيْسَ أنّ العَوالِيَ القُدسِيِّينَ لا شُغْلَ لهُم غَيْرُ هَتْكِ الأسْتارِ، ورَفْضِ الأيْتامِ عَنْ حَضانةِ مُرْضِعاتٍ، وإيلامِ البَرِيءِ، وغَرْسِ المِلَلِ الجاهِلِيّةِ، وإغْواءِ نُفُوسٍ، وتَرْفِيهِ جاهِلٍ، وتَعْذِيبِ عالِمٍ؛ بَلْ إنّما شُغْلُهُم مُشاهَدةُ أنْوارِ اللهِ تَعالَى مِنْ كُلِّ مَشْهَد.

ويَلْزَمُ حَرَكاتِها لَوازِمُ ضَرُورِيّاتٌ لو عادَتْ إلى وَضْعٍ يَنْفَعُهُم لَتَضرَّرَ بِها عَوالِمُ.

عَلَى أنّها لا تَتَحرَّكُ للسّافِلِينَ، بَلْ لِما يَرْتَمِي إلَيْها مِنَ الأضْواءِ القَيُّومِيّةِ، والأنْوارِ اللّاهُوتِيّةِ، ويَغْلِبُ عَلَيْها مِنَ الهَيْبةِ في المَواقِفِ الإلهِيّةِ، وسُلْطانِ الأشِعّةِ القُدسِيّةِ، ما لا يُمَكِّنُها مِنَ النَّظَرِ إلى ذَواتِها فَضْلًا عَمّا دُونَها، ومَعَ ذَلِكَ فَهِيَ عالِمةٌ بِكُلِّ جَلِيٍّ وخَفِيٍّ، لا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِها وعِلْمِ بارِيها شَيءٌ.

ويَدُلُّ عَلَى ثَباتِ الأجْرامِ السَّماوِيّةِ وكَونِها غَيْرَ مُرَكَّبةٍ مِنَ العُنْصُرِيّاتِ وأمْنِها مِنَ الفَسادِ ما ذُكِرَ مِنْ وُجُوبِ دَوامِ حَرَكاتِها.

ولَوْ كانَتْ مُرَكَّبةً لَتَحلَّلَتْ، وما دامَتْ حَرَكاتُها فَهِيَ غَيْرُ عُنْصُرِيّةٍ أصْلًا.

ولَمّا كانَ الحارُّ خَفِيفًا لا يَتَحرَّكُ إلّا إلى الفَوقِ، والبارِدُ ثَقِيلًا لا يَتَحرَّكُ إلّا إلى الأسْفَلِ، والرَّطْبُ يَقْبَلُ التَّشَكُّلَ وتَرْكَهُ والاتِّصالَ والانْفِصالَ بِسُهُولةٍ، واليابِسُ يَقْبَلُهُما بِصُعُوبةٍ.

والأفْلاكُ غَيْرُ مُنْخَرِقةٍ أصْلًا، ولا مُتحرِّكةٍ عَلى الاسْتِقامةِ لا إلى المَرْكَزِ ولا عَنْهُ، بَلْ حَرَكاتُها دَوريَّةٌ عَلَى الوَسَطِ، فَهِيَ لا ثَقِيلةٌ ولا خَفِيفةٌ، ولا حارّةٌ ولا بارِدةٌ، ولا رَطْبةٌ ولا يابِسةٌ، فَهِيَ طَبِيعةٌ خامِسةٌ.

ولَولا إحاطةُ السَّماءِ بِالأرْضِ لَكانَتِ الشَّمْسُ إذا غَرَبَتْ لَمْ تَرْجِعْ إلى المَشْرِقِ إلّا بِأنْ يَتَثَنّى النَّهارُ.

فالسَّماواتُ كُلُّها كُرَيَّةٌ مُحِيطةٌ بَعْضُها بِبَعْضٍ، حَيّةٌ، ناطِقةٌ، عاشِقةٌ لأضْواءِ القُدسِ، مُطِيعةٌ لمُبْدِعِها.

ولا مَيِّتَ في عالَمِ الأثِير.

(خاتمة الهيكل)

أوَّلُ نِسْبةٍ في الوُجُودِ نِسْبةُ الجَوْهَرِ القائِمِ المَوجُودِ إلى الأوَّلِ القَيُّومِ، فَهِيَ أُمُّ جَمِيعِ النِّسَبِ وأشْرَفُها، وهُوَ عاشِقُ الأوَّلِ، والأوَّلُ قاهِرٌ لَهُ بِنُورِ قَيُّومِيَّتِهِ قَهْرًا يُعْجِزُهُ عَنِ الإحاطةِ بِهِ والاكْتِناهِ بِنُورِهِ، فاشْتَمَلَت النِّسْبةُ المَذْكُورةُ عَلَى مَحَبّةٍ وقَهْر.

والطَّرَفُ الواحِدُ أشْرَفُ مِنَ الآخَرِ، فَيَسْرِي حالُ تِلْكَ النِّسْبةِ في جَمِيعِ العَوالِمِ، حَتَّى ازْدَوَجَتِ الأقْسامُ، فانْقَسَمَتِ الجَواهِرُ إلى أجْسامٍ وغَيْرِ أجْسامٍ، وغَيْرُ الجِسْمِ قاهِرٌ لَهُ، وهُوَ مَعْشُوقُهُ وعِلَّتُهُ، وأحَدُ الطَّرَفَيْنِ أخَسُّ. وكَذَلِكَ انْقَسَمَ الجَوْهَرُ المُفارِقُ إلى قِسْمَيْن: عالٍ قاهِرٍ، ونازِلٍ في الرُّتْبةِ مُنْفَعِلٍ مَقْهُور.

وكَذَلِكَ انْقَسَمَ الأجْسامُ إلى: الأثِيرِيِّ، والعُنْصُرِيِّ.

بَل انْقَسَمَ بَعْضُ الأجْسامِ الأثِيريّةِ إلى: قائِدِ السَّعاداتِ، وقائِدِ القَهْر.

بَل النَّيِّرانِ اللّذانِ أحَدُهُما مِثالُ العَقْلِ، والآخَرُ مِثالُ النَّفْس.

بَل العُلْويُ والسُّفْلِيُ، والمُتَيامِنُ والمُتَياسِرُ، بَل الشَّرْقُ والغَرْبُ، بَل الذَّكَرُ والأُنْثَى مِنَ الحَيوانِ ازْدَوَجَ طَرَفٌ كامِلٌ مَعَ ناقِصٍ تَأسِّيًا بِالنِّسْبَةِ الأُولَى.

يَفْهَمُ ذَلِكَ مَنْ يَفْهَمُ قَوْلَهُ تَعالَى: ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩].

ولَمّا كانَ النُّورُ أشْرَفَ المَوجُوداتِ، فأشْرَفُ الأجْسامِ أنْوَرُها، وهُوَ الأبُ المَلِكُ هُورخُشُ الشَّدِيدُ، قاهِرُ الغَسَقِ، رَئِيسُ السَّماءِ، فاعِلُ النَّهارِ، كامِلُ القُوَى، صاحِبُ العَجائِبِ، عَظِيمُ الهَيبَةِ الإلَهِيَّةِ، الَّذِي يُعْطِي جَمِيعَ الأجْرامِ ضَوْءَها ولا يَأْخُذُ مِنْها، هُوَ مِثالُ اللهِ الأعْظَمُ والوِجْهَةُ الكُبْرَى.

وبَعْدَهُ أصْحابُ السِّياداتِ المُعَظَّمُونَ، سِيَّما السَّيِّدُ الأسْعَدُ صاحِبُ الخَيرِ والبَرَكاتِ، جَلَّ مَنْ أبْدَعَهُ، وتَعالَى مَنْ صَوَّرَهُ، فَتَبارَكَ اللهُ أحْسَنُ الخالِقِينَ.

(الهيكل السادس)

اعلَمْ أنّ النَّفسَ لا تَبطُلُ [بِبُطْلانِ البَدَنِ]؛ لأنّها لَيسَتْ ذاتَ مَحلٍّ، فَلا ضِدَّ لَها ولا مُزاحِم.

ومَبْدَؤُها دائِمٌ فَتَدُومُ بِهِ، ولَيْسَ بَيْنَها وبَيْنَ البَدَنِ إلّا عَلاقةٌ عَرَضِيَّةٌ شَوقِيَّةٌ لا يَبْطُلُ بِبُطْلانِها الجَوْهَرُ المُتَعلِّق.

وتَعَلَّمْ أنّ لَذّةَ كُلِّ قُوّةٍ إنّما تَكُونُ بِحَسَبِ كَمالِها وإدْراكِها، وكَذا ألَمُها.

ولَذّةُ كُلِّ شَيءٍ وألَمُهُ بحَسَبِ ما يَخُصُّهُ؛ فَلِلشَّمِّ ما يَتَعلَّقُ بِالمَشْمُوماتِ، ولِلذَّوقِ ما يَتَعلَّقُ بِالمَذُوقاتِ، ولِلَّمْسِ ما يَتَعلَّقُ بِالمَلْمُوساتِ، وكَذا نَحوُها، فَلِكُلٍّ ما يَلِيقُ بِه.

وكَمالُ الجَوْهَرِ العاقِلِ الانْتِقاشُ بِالمَعارِفِ مِنْ مَعْرفةِ الحَقِّ والعَوالِمِ والنِّظام.

وبِالجُمْلةِ فكَمالُهُ بِمَعْرِفةِ أمْرِ المَبْدَأِ والمَعادِ والتَّنَزُّهِ مِنَ القُوَى البَدَنِيّةِ، ونَقْصُهُ في خِلافِ هَذا، ويَتَعَلَّقُ لَذَّتُهُ وألَمُهُ بِهِما.

واللَّذِيذُ والمَكْرُوهُ قَدْ يَصِلانِ دُونَ حُصُولِ لَذّةٍ وألَمٍ، كَمَنْ بِهِ سَكْتَةٌ أوْ سُكْرٌ شَدِيدٌ؛ لا يَتَألَّمُ بِالضَّرْبِ الشَّدِيدِ، ولا يَتَلَذَّذُ بِحُضُورِ المَعْشُوق.

فالنَّفْسُ ما دامَتْ مُشْتَغِلةً بِهَذا البَدَنِ لا تَتَألَّمُ بِالرَّذائِلِ ولا تَتَلَذَّذُ بِالفَضائِلِ لِسُكْرِ الطَّبِيعة.

فإذا فارَقَتْ تَتَعَذَّبُ نُفُوسُ الأشْقِياءِ بِالجَهْلِ والهَيْئةِ الرَّدِيّةِ الظُّلْمانِيّةِ والشَّوْقِ إلى عالَمِ الحِسِّ، ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [سبأ: ٥٤].

سُلِبَتْ قُواهُم، لا عَينٌ باصِرةٌ، ولا أُذُنٌ سامِعةٌ، يَنقَطِعُ عَنها ضَوءُ عالَمِ الحِسِّ، ولا يَصِلُ إلَيها نُورُ القُدسِ، حَيْرانَ في الظُّلُماتِ، والظُّلْمةُ لا مَعْنَى لَها إلّا عَدَمُ النُّورِ، فانْقَطَعَ عَنْها النُّورانِ، فيَتَسلَّطُ عَلَيها الفَزَعُ والهَيبةُ والهُمُومُ والخَوفُ لأنّها مِن لَوازِمِ الظُّلْمة.

ولِهَذا مَنْ تَغَيَّرَ مِزاجُ رُوحِهِ وحَصَلَ فِيهِ ظُلْمةٌ وكُدُورةٌ كَأَصْحابِ المالِيخُوليا يَتَسلَّطُ عَلَيهِ الفَزَعُ والهُمُومُ، فكَيْفَ حالُ مَنْ وَقَعَ في الظُّلُماتِ مَعَ اليَأْسِ عَنِ التَّخَلُّصِ، ومُصاحَبةِ المُؤذِياتِ، ومُقارَنةِ الحَسَرات.

وأمّا الصّالحاتُ الفاضِلاتُ فتَنالُ في جِوارِ اللهِ تَعالَى ما لا عَيْنٌ رَأَتْ، ولا أُذُنٌ سَمِعَتْ، ولا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ مِنْ مُشاهَدةِ أنْوارِ الحَقِّ، والانْغِماسِ في أبْحُرِ النُّورِ، فَيَحْصُلُ لَها المَلِكيّةُ والمَلَكيّةُ، لا تَتَناهَى لَذّاتُها، ولا تَنْقَضِي سَعاداتُها، فتَرْجِعُ إلى أبِيها القائِمِ بالسَّطْوةِ القاهِرةِ عَلَى رُؤُوسِ ثَعابِينِ الظُّلْمةِ، شَدِيدِ المِرّةِ القاصِمةِ، صاحِبِ الطِّلَسْمِ الفاضِلِ، جارِ اللهِ الكَرِيمِ، المُتَوَّجِ بتاجِ القُرْبةِ في مَلَكُوتِ إلهِ العالَمِينَ، رُوحِ القُدُسِ؛ كَما تَنْجَذِبُ إبْرةُ حَدِيدٍ إلى مِغْناطِيسٍ لا يَتَناهَى.

وكَما لا نِسْبةَ للقُوَى إلى النَّفْسِ، ولا لأنوارِ اللهِ تَعالَى والقُدسِيِّينَ إلى المَحْسُوساتِ، فلا نِسْبةَ لِلَّذّةِ إلى اللَّذّةِ.

والأوَّلُ عاشِقٌ لِذاتِهِ فَحَسْبُ، مَعْشُوقٌ لِذاتِهِ ولِغَيرِهِ، ولا يَصِلُ إلى لَذّةِ مُقَرَّبِيهِ لَذّةٌ.

وسَيَنْكَشِفُ للنُّفوسِ الفاضِلةِ إذا بَرَزَتْ مِنْ ظُلْمةِ الهَياكِلِ إلى سَنِيِّ الجَبَرُوتِ وأشْرَفَتْ عَلَى شُرُفاتِ المَلَكُوتِ بِنُورِ اللهِ تَعالَى ما لا يُناسِبُهُ انْكِشافُ الأجْسامِ لِلأبْصارِ بِنُورِ الشَّمْس.

ومَنْ أنْكَرَ اللَّذّاتِ الرُّوحانِيّةَ فَهُوَ كالعِنِّينِ إذا أنْكَرَ لَذّةَ الجِماعِ، وقَدْ رَجَّحَ البَهائِمَ عَلَى المَلائِكةِ والقُدسِيِّين.

(الهيكل السابع)

إنّ النُّفوسَ النّاطِقةَ مِنْ جَوْهَرِ المَلَكُوتِ، وإنّما يَشْغَلُها عَنْ عالَمِها هٰذِهِ القُوى البَدَنِيّةُ ومَشاغِلُها.

فإذا قَوِيَتِ النَّفْسُ بِالفَضائِلِ الرُّوحانِيّةِ، وضَعُفَ سُلْطانُ القُوى البَدَنِيّةِ بِتَقْليلِ الطَّعامِ وتَكْثيرِ السَّهَرِ تَتَخَلَّصُ أحْيانًا إلى عالَمِ القُدسِ، وتَتَّصِلُ بِأبِيها المُقَدَّسِ، وتَتَلَقّى مِنْهُ المَعارِفَ، وتَتَّصِلُ بِالنُّفُوسِ الفَلَكِيّةِ العالِمةِ بِحَرَكاتِها وبِلَوازِمِ حَرَكاتِها، وتَتَلَقّى مِنْها المُغَيَّباتِ الكَوْنِيّةَ في نَوْمِها ويَقَظَتِها كَمِرْآةٍ تَنْتَقِشُ بِمُقابَلةِ ذِي نَقْش.

وقَدْ يَتَّفِقُ أنْ تُشاهِدَ النَّفْسُ أمْرًا عَقْلِيًّا، وتُحاكِيَه المُتَخَيِّلةُ، وتَنْعَكِسَ إلى عالَمِ الحِسِّ كَما كانَ يَنْعَكِسُ مِنْها صُوَرٌ مُخْتَلِفةٌ إلى مَعْدِنِ التَّخَيُّلِ، فَيُشاهِدَ صُوَرًا عَجِيبةً تُناجِيه، أو يَسْمَعَ كَلِماتٍ مَنْظُومةً، أو يَتَجَلّى الأمْرُ الغَيْبِيُّ، ويَتَراءى الشَّبَحُ كأنّه يَصْعَدُ ويَنْزِل.

والمُفارِقُ ذُو الشَّبَحِ يَمْتَنِعُ عَلَيهِ الصُّعُودُ والنُّزُولُ؛ لِتَجَرُّدِهِ عَنْ لَوازِمِ الأجْسامِ، بل الشَّبَحُ ظِلٌّ له جُسْمانِيٌّ يُحاكِي أحْوالَهُ الرُّوحانِيّةَ.

والمَناماتُ أيْضًا مِنْها مُحاكاةٌ خَيالِيّةٌ لِما شاهَدَتِ النَّفْسُ؛ أعْنِي الصّادِقةَ، لا الأضْغاثَ الّتِي تَحْصُلُ مِنْ دُعابةِ شَيْطانِ التَّخَيُّل.

وقَدْ تَتَطَرَّبُ النُّفُوسُ المُتَألِّهةُ طَرَبًا قُدسِيًّا، فَيُشْرِقُ عَلَيها نُورُ الحَقِّ الأوَّلِ تَعالَى.

ولمّا رَأيتَ الحَديدةَ الحامِيةَ تَتشَبّهُ بِالنّارِ لمُجاوَرَتِها وتَفْعَلُ فِعْلَها، فَلا تَتعجَّبْ مِنْ نَفْسٍ اسْتَشْرَقَتْ واسْتَنارَتْ واسْتَضاءَتْ بِنُورِ اللهِ، فَأطاعَها الأكْوانُ طاعَتَها لِلقِدّيسين.

وفي المُسْتَشْرِقِينَ رِجالٌ وُجُوهُهُم نَحْوَ أَبِيهِم المُقَدَّسِ يَلْتَمِسُونَ النُّورَ، فَيَتجلّى لهم جَلايا القُدسِ، كَما أَنْذَرَت الزَّوْرةُ القارُّ ذاتُ الألَقِ أَنّ هِدايةَ اللهِ أَدْرَكَتْ قَوْمًا اصْطَفُّوا باسِطِي أَيْدِيهِم يَنْتَظِرُونَ الرِّزْقَ السَّماوِيَّ، فَلَمّا انْفَتَحَتْ أَبْصارُهُم قَدْ وَجَدُوا اللهَ مُرْتَدِيًا بِالكِبْرياءِ النُّورِيِّ القاهِرِ كُلَّ الأنْوارِ عَنِ اكْتِناهِ اسْمِهِ فَوْقَ نِطاقِ الجَبَرُوتِ، وتَحْتَ شُعاعِهِ قَوْمٌ إِلَيهِ يَنْظُرُون.

ويَجِبُ عَلى المُسْتَبْصِرِ أَنْ يَعْتَقِدَ صِحّةَ النُّبُوّاتِ، وأَنّ أَمْثالَهم تُشِيرُ إِلى الحَقائقِ كَما وَرَدَ في المُصْحَفِ: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]، وكَما أَنْذَرَ بَعْضُ النُّبُوّاتِ: «إِنّي أُرِيدُ أَنْ أَفْتَحَ فَمِي بِالأَمْثالِ».

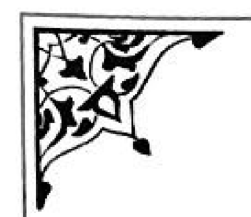
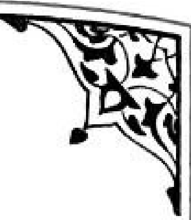
فالتَّنْزِيلُ إِلى الأَنْبِياءِ، والتَّأْوِيلُ والبَيانُ مَوْكُولٌ إِلى المَظْهَرِ الأَعْظَمِيِّ الأَنْوَرِيِّ الأَرْوَحِيِّ الفارِقْلِيطِيِّ كَما أَنْذَرَ المَسِيحُ عِيسَى حَيْثُ قالَ: «إِنّي ذاهِبٌ إِلى أَبِي وأَبِيكُم لِيَبْعَثَ لَكُم الفارِقْلِيطا الّذِي يُنَبِّئُكُم بِالتَّأْوِيلِ». وقال: «إِنّ الفارِقْلِيطا الّذِي يُرْسِلُهُ أَبِي باسْمِي، ويُعَلِّمُكُم كُلَّ شَيْءٍ». وقَدْ أُشِيرَ إِلَيهِ في المُصْحَفِ حَيْثُ قِيل: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، و«ثُمَّ» للتَّراخِي.

ولا شَكَّ أَنّ أَنْوارَ المَلَكُوتِ نازِلةٌ لإِعانةِ المَلْهُوفِينَ، وأَنّ شُعاعَ القُدسِ يَنْبَسِطُ، وأَنّ طَرِيقَ الحَقِّ يَنْفَتِحُ، كَما أَخْبَرَت الخَطْفةُ ذاتُ البَرِيقِ لَيْلةَ هَبَّت الهَوْجاءُ، والنَّيِّرُ يَدْنُو فَيْنةً مِنْ صاحِبِها نازِلًا، وهُوَ يَدْنُو مِنَ النَّيِّرِ فَيْنةً صاعِدًا: أَن انْفَتَحَ لَهُ سَبِيلُ القُدسِ لِيُصْعَدَ إِلى رِحالٍ مَنَعَت البَرازِخُ الأَكْثَرِين.

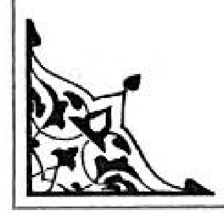
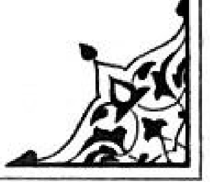
رَبَّنا آمَنّا بِكَ، وأَقْرَرْنا بِرِسالاتِكَ، وعَلِمْنا أنّ مَلَكُوتَكَ مَراتِبُ، وأنّ لَكَ عِبادًا مُتَأَلِّهِينَ يَتَوَسَّلُونَ بِالنُّورِ إلى النُّورِ، عَلَى أنّهُم قَدْ يَهْجُرُونَ النّورَ للظُّلُماتِ لِيَتَوَسَّلُوا بِالظُّلُماتِ إلى النُّورِ، فيُحَصِّلُونَ بِحَرَكاتِ المَجانِينِ قُرّةَ عَيْنِ العُقَلاء، وَعَدْتَهُم الزُّلْفَى، وأَرْسَلْتَ إلَيْهم رِياحًا لِتَحْمِلَهُم إلى عِلِّيِّينَ؛ لِيُمَجِّدُوا سُبُحاتِكَ، ولِيَحْمِلُوا أَسْفارَكَ، ولِيَتَعَلَّقُوا بِأَجْنِحةِ الكَرُوبِيِّينَ، ولِيَصْعَدُوا بِحَبْلِ الشُّعاعِ، ولِيَسْتَعِينُوا بِالوَحْشةِ والرَّهْبةِ لِيَنالُوا الأُنْسَ، أُولَئِكَ هُمُ الصّاعِدُونَ إلى السَّماءِ وَهُمُ القاعِدُونَ عَلَى الأَرْض.

أَيْقِظِ اللَّهُمَّ النّاعِساتِ مِنَ النُّفُوسِ في مَراقِدِ الغَفَلاتِ
لِيَذْكُرُوا اسْمَكَ ويُقَدِّسُوا مَجْدَك، كَمِّلْ حِصَّتَنا مِنَ العِلْمِ والصَّبْرِ
فَإنّهُما أَبَوا الفَضائِل، ارْزُقْنا الرِّضا بِالقَضاء، اجْعَل الفُتُوّةَ حِلْيَتَنا،
والإشْراقَ سَبِيلَنا، إنّكَ بِالجُودِ الأعَمِّ عَلَى العالَمِينَ مَنّان،
واللهُ تَعالَى خَيْرُ مَنْ أعان،
ولِرَسُولِهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ والتَّحِيّةُ والرِّضْوان.



النّصّ المحقّق

[خطبة الشارح]

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وبه نستعين بالتتميم

يا مَن نصَب رايات آيات قدرته على كواهل[1] هياكل الممكنات، وأودع أسرار آثار حكمته في حوامل شواكل[2] الكائنات، يا نور النور ويا خفيًّا من فَرْط الظهور، أنت نور كل شيء، وبك ظهور كل ظلٍّ وفيء[3]، أفِضْ علينا أنوار معرفتك، وخَلِّصنا عن ظلمات الهوى بشروق سنا محبتك، نجِّنا[4] من الانهماك في مهاوي[5] عالم الزور، ....

---

(١) * جمع كاهِل، وهو ما بين المَنْكِبين. (منه رحمه الله).

(٢) * جمع شاكِلة، وهي الخاصرة، و﴿كُلٌّ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٤] أي: على جَدِيلتِه وطريقتِه وجِهَتِه.

وقال قُطْرُب: «الشاكِلُ: ما بين العِذارِ والأذُن من البياض». كذا في «الصحاح». (منه رحمه الله).

(٣) * الفيء: ما يَفِيء ـ أي: يرجع ـ من الظل بعد الزوال، ويجوز أن يحمل هاهنا على النفوس الناطقة الإنسانية أو مطلقًا، والظل على العقول، أو عليها وعلى النفوس الفلكية، أو يُحمل كلاهما على الأجسام ويُراد بالأول الأفلاكُ وبالثاني العناصرُ وما يتركب منها. (منه رحمه الله).

(٤) في (ف، ع): «ونجِّنا».

(٥) «المهاوي»: جمع مَهْوًى ومَهواة، وهو ما بين أعلى الجبل وأسفله، وكلُّ مكانٍ عميقٍ يُهوَى فيه فإنه مَهْوًى ومَهواة.

«الاقتضاب في شرح أدب الكاتب لابن السِّيد البطليوسي» (١: ٨٥).

وارفعنا بحبل شعاع القدس[١] إلى معارج النور، واهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، واجعلنا ممَّن ينتمي[٢] في نَسَب القرابة الإلهية إليهم، سِيَّما المصطفَين لأداء أنبائك، وخصوصًا سيدَنا محمدًا أكمل أنبيائك، عليه وعليهم وآلِ كلٍّ من ملكوتك الأعلى كرائمُ التحية والإكرام، ما تعاقب الليالي والأيام، وتناوب النور والظلام.

أمّا بعدُ،

فهذا أيها الذكي المتوقِّد شرحٌ لـ«هياكل النور»، يحاكي بحسن دقائقه شواكلَ[٣] الحُور[٤]، وافٍ بإبراز مكنونات أسراره، كافٍ في هُدى من يستضيء بأنواره، أو يعشو[٥] إلى ضوء ناره، مُحتوٍ على حقائقَ هي لَعَمرُك من مقصورات الخيام، لم يُمِط[٦] عنها النّاظرون بأنامل أفكارهم اللثام، عرائس أبكارٍ لم يطمثهنَّ إنسٌ قبلُ ولا جان، ونفائس أسرارٍ لم ينكشف قناع الإجمال عن جمال حقائقها إلى الآن، إن حدَّقْتَ البصرَ في مَرآها، ودقَّقتَ النظرَ في مَجْلاها، تبصر فيها دقائق لطفٍ عيونُ النُّظّار عنها راقدةٌ وَسْنَى[٧]، وتَجتلي منها دقائقَ حُسنٍ أفئدةُ الطالبين إليها هائمةٌ صَرْعَى.

---

(١) * المراد بحبل شعاع القدس: المَلَكات الفاضلة النورية التي توجب مناسبةً بين النفس والملأ الأعلى. (منه رحمه الله).

(٢) في (ر، ف، ع، ش): «ينتهي».

(٣) * المراد به هاهنا الوجه أو الصورة نقلًا عن المعنى الثاني أو الثالث. (منه رحمه الله).

(٤) * فيه إشارة إلى اسم الشرح. (منه رحمه الله).

(٥) عَشَا إِلَى النَّارِ: رَآهَا لَيْلًا عَلَى بُعْدٍ فقَصَدَها مُسْتَضِيئًا بِهَا. «لسان العرب» (١٥: ٥٧)، مادة (عشا).

(٦) أماطَ الشيءَ: نحّاه ودَفَعَه. «المحكم والمحيط الأعظم» لابن سيده (٩: ٢٢٩)، مادة (ميط).

(٧) وَسْنَى: أي ناعسة، والوسَن: النعاس من غير نوم. انظر: «تاج العروس» (٣٦: ٢٥٥)، مادة (وسن).

وقد زَفَفْتُها إليك لأنك أنت كفؤها، وإليك قُرُّها ودِفؤها[١]، فكُن بها سعيدًا في ظلال الإيقان على أرائك الاطمئنان.

وإنْ قَرَع سمْعَك ما لم تألفه، وشَخَصَ في عينك ما لم تعرفه، فقِف ولا تتخطَّ سرعان، لعلك تفوز في هذه البقعة المباركة من شجرة عباراتها بقبسٍ من أنوار الحِكَم والأسرار، وعساكَ تَشيم[٢] من شاطئ الوادي الأيمن من طُوى إشاراتها وميضًا[٣] يمانيًا[٤] يكاد سنا برقِه يخطف بالأبصار، فإن الزمان قد بلغ أعالي مراقي كماله، وأينع دواني[٥] قطوف الآمال دوحة إقباله، أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها بما ظهر من تباشير أنوار الاستعداد التامِّ على آفاق أحوال أبنائه، وقرب أن يتنجَّز ما طالما بشَّر به لسان النبوات من عجائب أخباره وغرائب أنبائه.

[ولما كان الإبريز[٦] وإن كان تامَّ الوزن صحيح العيار، لا يبرز في معرض الاعتبار عند أولي البصائر والأبصار، إلا بعد أن يُسكَّ بسكَّة[٧] السلطان، ويُكوَى جبهتُه باسمِ مَن بيده مقاليدُ الزمان، وسَمْتُ[٨] غُرَّتَه[٩] باسم من سَما

(١) * القُرّ ـ بالضم ـ: البرد، والدِّفء ـ بالكسر ـ: الحَر. (منه رحمه الله).

(٢) * في «الصحاح»: شِمْتُ البرقَ: إذا نظرت إلى سحابته أين تُمطِر. (منه رحمه الله).

(٣) * ومَضَ البرقُ ومْضًا ووَمِيضًا ووَمَضانًا: إذا لمع لمعًا خفيفًا ولم يعترض في نواحي الغيم. ولا يخفى حُسن وَقْع الشيم والوميض مع الإشارات. (منه رحمه الله).

(٤) فيه إشارةٌ إلى قول رسول الله ﷺ: «الإيمانُ يَمانٍ، والحكمةُ يمانيَةٌ». (متفق عليه). انظر: صحيح البخاري (٥: ١٧٣)، رقم الحديث (٤٣٨٨)، صحيح مسلم (١: ٧٢)، رقم الحديث (٥٢).

(٥) * جمع دانية، وفيه تلميحٌ إلى قوله تعالى: ﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ٢٣]. (منه رحمه الله).

(٦) الإبريز: الذهب الخالص. «المعجم الوسيط» (١: ٢).

(٧) السِّكّة: حديدة منقوشة تضرب عليها النقود. المرجع السابق (١: ٤٤٠)، مادة (سكك).

(٨) وسَمْتُ: وَسَمَ فلانًا بكذا: ميَّزه به. انظر: «المعجم الوجيز» (ص٦٦٩)، مادة (وسم).

(٩) غُرّة كل شيء: أوله. «لسان العرب» (٥: ١٥)، مادة (غرر).

باسمه الألقاب، وزهِيَ بذاته الأنساب، أحيا شعائر الشرع بعد اندراسها، وجدَّد معالم الدين غِبَّ[1] انطماسها، أضاء تباشيرُ أنوار دولته العوالمَ بعد ما وَقَبَ غواسقُ[2] الفِتَن، وقشع آثارُ مرحمته غمامَ الغموم عن الآفاق إثْرَ ما عَمَّ دواهي المِحَن، أزاح بأشِعَّة قواضبه[3] ظُلَمَ الظُّلْم عن بسيط الأرض فأصبحت مستنيرةَ الأطراف، وأنار أصقاعَ[4] البلاد بكواكب مواكبه فأضحت[5] مُشْرِقةَ الأكناف[6]، تطأطأ دون سرادقات[7] عظمته رقابُ السلاطين، واكتحل بذَرُور[8] غبار عتبتِه أبصارُ الخَواقِين[9]، حامي البلاد والعباد بحسنِ كلاءته، ماحي آثار الجور والعناد بيُمن عنايته.

---

(١) الغِبّ: بمعنى بعد. «لسان العرب» (١: ٦٣٥)، مادة (غبب).

(٢) الغَسَقُ: أول ظُلمة الليل، وقد غسَق الليل يَغْسِقُ؛ أي: أظلم، والغاسقُ: الليلُ إذا غاب الشفَق. وقوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ [الفلق: ٣] قال الحسن: الليل إذا دخل. انظر: «الصحاح» للجوهري (٤: ١٥٣٧)، مادة (غسق).

(٣) «القواضب»: جمع «قضيب» وهو: السيف القطّاع. «تاج العروس» (٤: ٥١)، مادة (قضب).

(٤) الصُّقع ـ بالضم ـ: النّاحية. يقال: فلانٌ من أهل هذا الصُّقع؛ أي: من هذه الناحية، والجمع: «أصقاع». انظر: «الصحاح» (٣: ١٢٤٣)، و«تاج العروس» (٢١: ٣٤٢)، مادة (صقع).

(٥) في (ع، ش): «فأصبحت».

(٦) «الأكناف»: النواحي، جمع: «كنَف». «تاج العروس» (٢٤: ٣٣٤)، مادة (كنف).

(٧) السُّرادِق: ما أحاط بالبناء، و: الفسطاط يجتمع فيه الناس لعرسٍ أو مأتم، والجمع: «سُرادِقات». انظر: «لسان العرب» لابن منظور الإفريقي (١٠: ١٥٧)، و«المعجم الوسيط» (١: ٤٢٦)، مادة (سردق).

(٨) الذَّرُور ـ بالفتح ـ: ما يُذَرُّ في العين وعلى القَرْح من دواءٍ يابس. وفي الحديث: «تكتحلُ المُحِدُّ بالذَّرُور». يقال: ذَرَرْتُ عينَه؛ إذا داويتها به، وذَرَّ عينَه بالذَّرُور يَذُرُّها ذَرًّا: كَحَلَها. انظر: «لسان العرب» (٤: ٣٠٤)، مادة (ذرر).

(٩) خواقينُ التُّرْك: مُلوكُهم، وهي لفظة تركيّة؛ ومنه أخذ «خان» لملِك الرُّوم، و«قان» لملِك العجم. انظر: «تاج العروس» (٣٤: ٤٩٤)، مادة (خقن).

شعر:

مَنِ النُّجُومُ العُلَى حُرَّاسُ قُبَّتِهِ ... مَنِ السَّماءُ لَهُ مِنْ زُمْرَةِ الخَدَمِ
مُذْ شاعَ في عَرْصَةِ الدُّنْيا عَدالَتُهُ ... الذِئبُ قَطُّ عَلَى الآرامِ لَمْ يَضِمِ[1]
قَرْمٌ شُجاعٌ مَهِيبٌ بازِلٌ[2] بَطَلٌ ... إنْ تَلْقَهُ الأُسْدُ في آجامِها تَجِمِ[3]
أنْسَى الأناسِيَّ ذِكْرَ آلِ عَبّاسِ ... بالعَدْلِ والجُودِ والإحْسانِ والكَرَمِ[4]
إنّ الكَمالاتِ أشْتاتٌ وقَدْ جُمِعَتْ[5] ... جَمِيعُها فيهِ هَذا جامِعُ الكَلِمِ

المؤيَّد بالجنود المعقبات، المُكرَّم بغرائب الآيات البيِّنات، جمال الإسلام والمسلمين[6]، غِياث المِلّة والدولة والمعالي[7] والدنيا والدين «محمود» الملقب بـ«خواجه جهان».

---

(١) العَرْصة: كلُّ موضع واسع ليس فيه بناء، و«الآرام»: جمع «رِئم» وهو: الظبي الخالص البياض، وولد الظبي، والضَّيم: الظُّلم. انظر: «تاج العروس» (١٨ : ٢٩) مادة (عرص)، و«المعجم الوسيط» (١: ٣٢٠) مادة (رأم)، و«المعجم الوجيز» (ص٣٨٤) مادة (ضيم).

(٢) في (ع): «باذل».

(٣) القَرْمُ ـ من الرجال ـ: السَّيِّد المُعَظَّم، والبازِلُ: الرجُلُ الكامِلُ في تجربته وعَقْله، و«الآجام» جمع: «أجَمَة» وهي: الشجر الكثير الملتف. وتَجِم أي: تسكن ولا تتحرك خوفًا منه. انظر: «لسان العرب» (١٢ : ٤٧٣) مادة (قرم)، و«تاج العروس» (٢٨: ٧٨) مادة (بزل)، و«المعجم الوجيز» (ص٧) مادة (أجم)، و«الزبدة الرائقة شرح البردة الفائقة» لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ص١٣٣).

(٤) في (ر، ع): «بالعدل والإحسان والجود والكرم».

(٥) في (ف): «قد اجتمعت».

(٦) في (ر، ش): «السلطان ابن السلطان ابن السلطان».

(٧) في (ر، ش): «والسلطنة والخلافة».

خَلَّد الله تعالى على عباده ظلالَ عواطفه[١]، وأفاض على بلاده أنوارَ معارفه وعوارفه[٢]، ولا زال مواردُ أسنَّته بطونَ أعاديه، ووِرْدُ عصابة العلم والفضل شُكْرَ أياديه.

فإنْ وقع من خدّام سُدَّته[٣] السَّنِيّة موقعَ الرضا، فهو غاية الرغبة ومنتهى المُنى][٤].

ويا أهل الجدال وأئمة الضلال، وجنود شيطان الخيال، وأولي وساوس القِيل والقال، كَفَرْنا بكم، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدًا حتى تؤمنوا بالله وحده.

آمنتُ بالله وحده، واستجرتُ به لينصر عبده، جَلَّ ربي أن يُذِلَّ جارَه، أو يُضيعَ ثارَه، أو يمنعَ أنواره، أو يُفشيَ أسرارَه.

وها أنا أُفيض[٥] في المقصود، مستفيضًا من وليِّ الطَّولِ والجُود، فأقول:

لمّا كان الوجود وتوابعه من الكمالات فائضةً على الدوام من مبدئها الأعلى على القوابل، بحيث لو انقطع مدد الفيض عنها آنًا لم تتصف بها[٦]،

---

(١) في (ر، ش): «خلافته». (٢) في (ر، ش): «رحمته ورأفته».

(٣) السُّدّة: الباب. «المعجم الوسيط» (١: ٤٢٣) مادة (سدد).

(٤) قوله: (ولما كان الإبريز.... إلخ) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

(٥) * في «الصحاح»: أفاضوا في الكلام: اندفعوا فيه. (منه رحمه الله).

(٦) ***الحواشي الزاهدية على شرح الهياكل***

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي العظيم، والصلاة على نبيِّه وحبيبه الكريم، وعلى آله وصحبه الهادين إلى الصراط المستقيم.

* **قوله: (لما كان الوجود.... إلخ)** أشار إلى أن العلة المُوجدة والمُبْقية واحدة، وأن للممكن ما دام الوجود وجودًا مستمرًا وإيجادًا مستمرًا لو انقطع عنه ذلك الإيجاد ولو آنًا يصير معدومًا صرفًا.

=

فتلك القوابل مستدعيةٌ لها على الدوام من مفيضها بألسنة استعداداتها، أطلق الشيخ لسان المقال على طبق لسان الحال[١] فقال:

(يا قيُّومُ) هو صيغة مبالغة للقائم، وأصله: «قَيْوُوم» على وزن فَيْعُول، اجتمع الواو والياء، وكان السابق ساكنًا، فقُلب الواو ياءً وأُدغما، ولا يجوز أن يكون على وزن «فَعُّول»، وإلّا لَكان قوُّومًا لأنه واوي. ويجوز فيه: «قيّام»، و«قيّم».

وأمّا معناه[٢]، فقال صاحب «الكشّاف»: هو الدائمُ القيامِ بتدبير الخَلْق وحِفظه[٣].

وقيل: القائم بذاته[٤].

= وربما يُفهم ذلك من إضاءة الشمس والضوء الحاصل منها، فينبغي للعبد بإزاء هذه الإفاضة المستمرة شكرٌ مستمرٌّ، ولعله المراد في قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]. (مير زاهد).

(١) * قوله: (أطلق الشيخ.... إلخ) لأن الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب. (مير زاهد).

(٢) * عطفٌ على ما سبق؛ كأنه قال: أمّا لفظه فهو صيغة مبالغة.... إلخ، وأمّا معناه فكذا وكذا. (منه رحمه الله).

(٣) انظر: «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» للعلامة جار الله الزمخشري (١: ٣٠٠).
* قوله: (هو الدائم القيام.... إلخ) القيوم إن كان مشتقًّا من القيام المتعدي ـ أي: القيام بحال الغير كما صرح به القاضي البيضاوي رحمه الله في «أنوار التنزيل» والعلامة التفتازاني رحمه الله في «شرح الكشاف» ـ فهو على ظاهره، وإلا فالمراد منه القائم بذاته القيّام بحال الغير؛ لأن أصل الفعل معتبر في الصيغ المشتقة منه.
والدوام هو الدوام بعد القيام، أو الدوام العرفي لا الدوام الحقيقي؛ أي: الأزلية والأبدية. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (وقيل.... إلخ) القيوم على هذا أيضًا إمّا مشتقٌّ من القيام المتعدي، فإن القيام بذاته يرجع إلى سلب القيام بالغير لكونه نسبة مقتضية للتغاير، أو من القيام اللازم، وحينئذ المراد: القائم الذات المُقَوِّم للغير.
والظاهر أن القيام هاهنا بمعنى الوجود كما يدل عليه كلام الإمام الغزالي والإمام الرازي في «شرح الأسماء الحسنى». (مير زاهد). =

ووجه المبالغة على الوجهين زيادة الكمِّ والكيف[1].

وقال الراغب يقال: «قام كذا» أي: دام، و«قام بكذا» أي: حَفِظه[2].

والقيُّوم: القائم الحافظ لكل شيء[3]، والمعطي له ما به قِوامه، وذلك هو المعنى المذكور في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠] وفي قوله: ﴿أَفَمَنۡ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ﴾ [الرعد: ٣٣].

أقول: الظاهر من العبارة أن القيام بمعنى الدوام[4]، ثم [فُسِّر][5] بسبب التعدية بمعنى الإدامة، وهو الحفظ، وحينئذٍ يتوجه عليه أن المبالغة ليست من

= قول المحشِّي: (لكونه نسبة مقتضية للتغاير) ورد في (ب): «للباء المقتضية للتغاير».

(١) * أي: الدوام والذاتية، والمناقشة في إطلاق الكم والكيف عليهما مناقشة باردة في مثل هذا المقام، على أن توجيهه على طرف الثُّمام. (منه رحمه الله).

* قوله: (ووجه المبالغة على الوجهين زيادة في الكم والكيف) أي: زيادة القيام الذي هو أصل الفعل في الكم والكيف؛ لأنها الزيادة المعتبرة في المبالغة.

وهذه الزيادة أمّا على الوجه الأول في الكم فبالنظر إلى الدوام الذي هو وصفٌ بحال المتعلق من حيث هو وصفٌ بحال المتعلق؛ فإنه يدل على الكم المتصل، وبالنظر إلى القيام بحال الغير الناشئ عن القيام الذاتي من حيث هو ناشئ عنه؛ فإنه يدل على الكم المنفصل.

وفي الكيف فبالنظر إلى أن القيام قيامٌ منه القيام بحال الغير.

وأمّا على الوجه الثاني في الكم فبالنظر إلى التقويم الذي هو متعلق بالقيام الذاتي من حيث هو متعلق به؛ فإنه يدل على تقويمات متعددة.

وفي الكيف فبالنظر إلى أن القيام قيام ذاتي منه تقويم الغير.

هذا حال المشتق من القيام اللازم، وأما حال المشتق من القيام المتعدي فظاهر. (مير زاهد).

(٢) انظر: «تفسير الراغب الأصفهاني» (١: ٥٢٣).

(٣) * قوله: (والقيوم القائم.... إلخ) الظاهر أن القائم فيه من القيام اللازم، ويحتمل أن يكون من القيام المتعدي، والحافظ صفةٌ كاشفةٌ له. (مير زاهد).

(٤) في (ش): «الإدامة».

(٥) ساقط من (ص)، وفي (ع): «يصير».

أسباب التعدية، فإذا عَرِي «القيوم» عن أداة التعدية لم يكن إلا بالمعنى اللازم، فلا يصح تفسيره بالحافظ[١].

ثم إن المبالغة في الحفظ كيف تفيد إعطاء ما به القِوام[٢].

ولعله من حيث إن الاستقلال بالحفظ إنما يتحقق بذلك؛ لأن الحفظ فرع التقوم، فلو كان التقوم بغيره لم يكُن مستقلًّا بالحفظ[٣].

وعلى هذا لا يَرِدُ ما يُورَد[٤] على تفسير الطَّهُور بالطاهر لنفسه المطهر

---

(١) قوله: (وحينئذ يتوجه عليه.... إلخ) هذا مبنيٌّ على أن يكون القيوم بهذا التفسير مشتقًّا من القيام اللازم؛ نظرًا إلى أنه الظاهر منه وأنه الشائع في الاشتقاق.
وأنت تعلم أن زيادة أصل الفعل في المبالغة كما تكون بحسب ذاته كذلك تكون بحسب وصفِه، فينضم حينئذٍ إلى أصل الفعل فعلٌ آخر متعلق به من حيث هو متعلق، وهاهنا كذلك؛ فإنه اعتبر زيادة الدوام بحسب وصفِه، وضمَّ ذلك الوصف إليه ـ أعني الحفظ والإدامة ـ لا أن اللازم هاهنا صار متعديًا، بل اللازم باقٍ بحاله وضمَّ إليه فعل متعدٍّ من حيث هو متعلق به. (مير زاهد).

(٢) * بأن يقال في هذه المادة: القيام لازم، وإنما يتعدى بالباء إلى مفعول واحد، والمبالغة في اللازم لا توجب التعدي إلى مفعول واحد، فكذا المبالغة في المتعدي إلى مفعول واحد لا توجب التعدي إلى مفعولين، فكيف استلزم المبالغةُ في القيام الإعطاءَ المتعدي إلى مفعولين؟! (منه رحمه الله).

* قوله: (ثم إن المبالغة.... إلخ) يعني: سلَّمنا أن المبالغة في الدوام تفيد الحفظ التام الذي هو الحفظ الحقيقي، فلا نسلِّم أن الحفظ يفيد إعطاء ما به القِوام. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (ولعله.... إلخ) جواب المنع الثاني، وجواب المنع الأول بأن الدوام التام في شأن الباري جَلَّ شأنه يستدعي أن يكون منشأً لدوام الغير. (مير زاهد).

(٤) * أي: على هذا التوجيه لا يَرِد على تفسير «القيوم» بما ذكره الراغب ما يُورَد على تفسير «الطَّهور». (منه رحمه الله).

ـ وأورد عليه غياث الدين الدشتكي بأن اعتبار التطهير في الطَّهور ليس لما توهمه؛ بل لأن الطَّهور يطلق على ما يُتطهر به؛ كالسَّحور والفَطور، والذي يُتطهَّر به يلزمه غالبًا الطهارة=

لغيره من أن الطهارةَ لازمٌ، والمبالغة في اللازم لا توجب التعدي[١]؛ وذلك[٢] لأن المبالغة في اللازم ربما تتضمن معنى آخر متعديًا، بل المعنى اللازم قد يتضمن بنفسه ذلك، كالقيام المتضمن لتحريك الأعضاء.

نعم، يَرِدُ على من فَسَّره بالقائم بذاته المُقَوِّم لغيره[٣].

ولا يتأتّى هاهنا ما أجاب به صاحب «الكشف» في الطَّهُور؛ مِن أنه لمّا لم تكُن الطهارة في نفسها قابلةً للزيادة رجع المبالغة فيها إلى انضمام معنى التطهير إليها، لا أن اللازم صار متعديًا[٤].

= والتطهير، فتفسير الطَّهور بالطاهر المُطهِّر هو تعريفٌ باللازم لا شرحٌ للمفهوم. انظر: «إشراق هياكل النور» لغياث الدين منصور الدشتكي (ص٣٣).

(١) * قوله: (وعلى هذا لا يرد.... إلخ) أي: على هذا التوجيه لا يَرِد على «القيوم» بالتفسير الأخير بأن المبالغة في المتعدي إلى مفعول واحد لا توجب التعدي إلى مفعولين، كما أن المبالغة في اللازم لا توجب التعدي إلى مفعول واحد، فلا توجب المبالغةُ في الحفظ الإعطاءَ، كما أن المبالغة في القيام لا توجب الحفظ. (مير زاهد).

(٢) * أي عدم الورود. (منه رحمه الله).

(٣) * الظاهر أن من فسَّره بذلك أراد بالقيام المعنى الأول، بل مطلق الوجود، وربما صرَّح بعضهم بأن معناه الموجود بذاته المُوجِد لغيره. (منه رحمه الله).

* قوله: (نعم يرد.... إلخ) لأن الظاهر أنه أراد بالقيام الوجود، وهو لا يتضمن الإيجاد، لكنّ ما قال الإمام الرازي في «شرح الأسماء الحسنى»: «إن القيوم مبالغة القيام، وكمال المبالغة إنما يحصل عند استغنائه عن كل ما سواه، وافتقار كلٍّ ما سواه إليه» يدفع هذا الإيراد. (مير زاهد).

(٤) نصه: «(قوله: إن كان شرحًا لكونه بليغًا في طهارة فهو سديد) فيه إيماء إلى أن الطهارة لمّا لم تكن في نفسها قابلة للزيادة لأنها شيء واحد، رجع المبالغة فيها إلى انضمام التطهير إليها، لا أن اللازم صار متعديًا، وجاز أن تؤخذ المبالغة من كونه اسم الآلة كما ذكره في نحو مِعطار ومِصداق». اهـ. انظر: «الكشف عن مشكلات الكشاف» للعلامة سراج الدين القزويني، ورقة (٣٣٢)، مخطوط محفوظ بمكتبة راغب باشا. =

وذلك لأنه قابلٌ للزيادة كمًا وكيفًا كما مَرّ[١].

على أن في جوابه تأمُّلًا من حيث إن انضمام معنى التطهير لمّا كان مستفادًا من المبالغة بمعونة عدم قبول الزيادة كانت المبالغة سببًا للتعدي في الجملة.

ويمكن التفصّي[٢] بأن المعنى اللازم باقٍ بحاله، والمبالغة أوجبت انضمامَ المتعدي إليه لا تعدية ذلك اللازم، وبينهما فُرقان.

ثم الظاهر أن القِوام المذكور في قوله: «إعطاء ما به القِوام»، بمعنى الوجود؛ إذْ جَعْلُه بأحد المعنيين غير مناسب كما لا يخفى، ومنه التقوُّم المتداول بينهم، فقد ظهر له معنى ثالث.

هذا ويَرِدُ على تفسيره بالقائم بذاته أنه حينئذٍ يكون معنى ما ورد في الأدعية

= * لا يخفى أن استلزام المبالغة في المتعدي إلى واحد للمتعدي إلى مفعولين في قوة استلزام المبالغة في اللازم للمتعدي، فلا تتوجه المناقشة بأن الحفظ متعدٍّ، فلا يصح أن يقال في دفع الإيراد: إن المبالغة في اللازم تجوز تضمنه للمتعدي. (منه رحمه الله).

(١) * قوله: (ولا يتأتّى.... إلخ) هذا الجواب وإن لم يتأتَّ بعينه لكنه يتأتّى مثلُه؛ فإن الزيادة في اللازم كما تكون بحسب ذاته تكون بحسب وصفه المتعدي، وحينئذٍ لا بُدَّ أن ينضم ذلك الوصف إليه.

ثم هذا الجواب لا يتأتّى بعينه في القائم بذاته المُقَوِّم للغير أيضًا؛ لأن الوجود في نفسه يقبل الكمال والنقصان.

والقول الفصل أن بعض اللوازم لا يقبل الزيادة في نفسه كالطهارة، ولا بُدَّ في مبالغته أن تعتبر الزيادة بحسب الوصف وانضمام الوصف إليه، وبعضها يقبل الزيادة كمًّا وكيفًا كالدوام، أو كيفًا فقط كالوجود، وكمال المبالغة فيه يستدعي الزيادة بحسب الوصف وانضمام الوصف إليه. (مير زاهد).

(٢) التفصّي: التخلص من الشيء. انظر: «المعجم الوسيط» (٢: ٦٩٢)، مادة (فصي).

النبوية: «أنت قيّم السماوات والأرض»[1] أنت واجب السماوات والأرض، وذلك معنًى ركيك، فالظاهر غيره من المعاني[2].

ثم إذا فُسّر بالقائم بذاته المُقَوِّم لغيره، فالقيام بالذات هو وجوب الوجود المستلزِم لاستجماع جميع الكمالات، والتبرّي عن سائر وجوه النقص[3].

والتقويم للغير يتضمن جميع الصفات الفعلية، فَمِن ثَمَّة قيل: إنه الاسم الأعظم[4].

---

(١) رواه البخاري من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: كان النبي ﷺ إذا قام من الليل يتهجد قال: «اللَّهُمَّ لك الحمدُ أنت قيِّمُ السماوات والأرض ومَن فيهنّ». «صحيح البخاري» (٢: ٤٨)، رقم الحديث (١١٢٠).

(٢) * قوله: (ويرد على.... إلخ) ولك أن تقول: ما ورد في الأدعية هو بالنظر إلى ما يتبع القائم بذاته ويُفهم منه؛ أي: التقويم والإيجاد، كما قيل في «أسدٌ علَيَّ وفي الحروبِ نعامةٌ». (مير زاهد).

(٣) * قوله: (إذا فُسِّر.... إلخ) قد ظهر أن للقيوم سبعة تفاسير؛ نظرًا إلى القيام بمعنى الوجود والدوام، والقيام بمعنى المتعدي واللازم، وأخذ المُقَوِّم للغير مع القائم بذاته وعدم أخذه معه. (مير زاهد).

قول المحشي: (سبعة تفاسير): في الأصل: «سبعة تفسير».

(٤) * قوله: (قيل إنه الاسم الأعظم) اختلفوا في الاسم الأعظم؛ فقيل: إنه ليس اسمًا معيَّنًا، بل كل اسم يُذكر بالتوجه إليه سبحانه والانقطاع عمّا سِواه فهو الاسم الأعظم، وذهب إليه كثيرٌ من الأكابر.

وقيل: هو اسمٌ مُعيَّن، والقائلون به فريقان:

فريقٌ قالوا: إنه معلومٌ للخلق، وهم اختلفوا على أقوال:

- الأول أنه «هُو»، والقائلون به إذا أرادوا المبالغة في الدعاء قالوا: «يا هو، يا من لا هو إلا هو، يا من بيده هوية كل هو».

- والثاني أنه هو «الله»، وقد رُوي ذلك عن الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله، وعن أبي جعفر الطحاوي من أصحابه، رحمهم الله.

=

(أيَّدنا بالنُّور) أي: العلم؛ فإن العلم نورٌ يظهر به حقائق الأشياء(١).

= ـ والثالث أنه «الحيُّ القيُّوم»، ومن قال: إنه «القيوم»، وقد نُقل ذلك في كتاب «المِلَل والنِّحَل» عن سقراط الحكيم، ويحتمل أن يكون مراده «القيوم» مع «الحيّ» وبدونه.

ـ والرابع أنه «ذو الجلال والإكرام».

ـ والخامس أنه هو ما ورد في أوائل السُّور من الحروف المقطعة، وقد رُوي عن أمير المؤمنين عليٍّ المرتضى كرَّم الله وجهَه أنه إذا صعب عليه أمرٌ قال: «يا كهيعص، يا حم عسق».

وفريقٌ قالوا: إنه غير معلومٍ للخلق، أخفاه الله تعالى في الأسماء كما أخفى الصلاةَ الوسطى في الصلوات، وليلةَ القدر في الليالي.

أقول وبالله التوفيق: الاسم الأعظم إنما هو أعظم من حيث خصوصيته ودلالته على معنى فيه عظمةٌ وجلال، فإن كان هذا المعنى كُنْه ذاته سبحانه فهذا الاسم غير معلومٍ للخلق؛ لأن العلم إما علمٌ حصوليٌّ أو علمٌ حضوريّ.

وعلى الأول يلزم أن يكون للواجب تعالى مثل؛ إذ التغاير بين الموجود الخارجي والحاصل في الذهن تغاير بحسب الشخص مع اتحاد الماهية كما تقرَّر في موضعه.

وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب تعالى من حيث هو علم للغير صفة تابعة له، وهو مُحال؛ لأن ذاته تعالى بكل حيثية واعتبار ذاتٌ مستقلة.

وأيضًا منشأ العلم الحضوري وجود المعلوم للعالِم، ولا شك أن وجود الخالق ليس للخلق، بل وجود الخلق للخالق.

وإن كان ذلك المعنى صفةً هي أخصُّ صفاته المستجمعة بصفات الكمال فهذا الاسم معلوم للخلق، وهو «القيُّوم» أو ما يؤدي مؤداه.

هذا ما حصل لي في هذا المقام، والله وليُّ التوفيق والإنعام. (مير زاهد).

قول المحشي: (يا من بيده هوية كل هو) ورد في (أ): «يا من هو كل هو».

(١) * **قوله: (أي: العلم)** أراد بالعلم نفس الكيفية العلمية من حيث هي، أو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع؛ فإن العلم يطلق عليهما، و«النور» وهو الظاهر بذاته المُظْهِر لغيره يصدق عليهما، ولا يلزم منه أن يكون تصور حقيقة العلم بديهيًا مع أنها من الغوامض كما صرح به في «التلويحات»؛ فإن الظهور هو بحسب الوجود العيني دون العلمي.

ثم هاهنا إشارة إلى أن المقصود بالذات أمرٌ آخر وراء العلم، خلافًا لما ذهب إليه المشّاؤون. (مير زاهد).

ويمكن أن يراد به المفارقات؛ فإن حقيقتها النور عند الإشراقيين، وكمال النفس الإنسانية أن تتصل بها اتصالًا معنويًا فتتصف بما فيها من العلوم[1]، أو ما يفيض منها على النفس المتجردة عن العلائق الطبيعية من الأنوار الشارقة اللذيذة كما يجيء في آخر الكتاب.

(وثَبِّتنا على النُّور) يحتمل المعاني الثلاثة[2].

وعلى الأول التثبيت عليه جَعْله بحيث لا تزلزله الأوهام والشكوك ليصير يقينًا إن أُريدَ مطلق العلم، وإن أُريدَ اليقين فبالترقي إلى مرتبة العين والحق، أو الإسلاك[3] بمناهج مقتضياته؛ فإن من لا يعمل بعلمه غير متثبِّت عليه بأقدام عمله.

---

(١) * قوله: (اتصالًا معنويًا) لم يحمل النور على هذا الاتصال؛ لأنه لم يطلق عليه. وأيضًا طلب التأييد لا يلائم؛ فإنه كمال بالذات، وليس وراء عبّادانَ قرية. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (يحتمل المعاني الثلاثة) على سبيل التوافق والتخالف، وما هو المشهور من أن اللفظ إذا أُعيد معرفةً فهو عينُ الأول ليس كليًا، فالاحتمال هاهنا يرتقي إلى احتمالات كثيرة، والتثبيت لا ينافي الترقِّي؛ فإن التثبيت على مرتبةٍ ربما تكون موصلة إلى مرتبةٍ فوقها أخرى.

ألا ترى أن خير البشر صلوات الله وسلامه عليه أُمِرَ بالاستقامة، ونعم ما قيل: استقامت زصد كرامت به.

فالمناقشة بأن طلب الثبات على الشيء طلب لبقائه وهو ينافي زواله ليس بشيء.

نقل عن بعضهم في الفرق بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين أن مشاهدة ما يرى بتوسط النار علم اليقين، ومعاينة جِرْم النار الذي يفيض الضوء على ما يقبل الإضاءة بمثابة عين اليقين، وتأثير النار فيما يصل إليه ليمحو هويته ويصيِّره نارًا صرفًا بمثابة حق اليقين. (مير زاهد).

قول المحشي: (استقامت زصد.... إلخ) تعريبه: «الاستقامة خيرٌ من ألف كرامة».

(٣) في (ف): «والانسلاك»، وفي (ع): «إذ الإسلاك».

وعلى الثاني فالتثبيت عليه بمعنى دوام الاتصال إن أمكن كما يُحكى عن بعض المتألهين، وإن لم يمكن فبأن يجعل هذه الحالة مَلَكةً له، فيصير بدنه كقميص يلبسه تارةً ويخلعه أخرى، فيتصل بالأنوار العالية، فيطالع ما فيها من الحقائق على ما حكى المصنف عن أساطين الحكماء وعن نفسه تصريحًا وتلويحًا.

وقِسْ عليه المعنى الثالث.

(واحْشُرْنا إلى النُّور) بالمعنى الثاني؛ فإن النفوس الكاملة بعد مفارقة البدن تتصل بالمبادئ العالية عندهم، وحملُه على غيره بعيد.

هذا ويمكن أن تُحمل الفقرات الثلاثة على مراتب اليقين من عِلمه وعَيْنه وحَقّه:

فإن الأول عبارة عن مشاهدة المعلومات بأنوار فيض المبدأ المفارق.

والثاني عن مشاهدة ذات المفارق ومشاهدة الأشياء فيها.

والثالث عن الاتصال التام به، والانمحاء فيه انمحاء الأجرام المحترقة في النار ضربًا للمثل.

ففي الأول تأيُّدٌ بالمفارق من حيث إنه يشاهد الأشياء بمدد فيضه.

وفي الثاني تثبُّتٌ عليه من حيث مشاهدة ذاته.

وفي الثالث عودٌ إليه للاتصال به، والاستغراق التام فيه، فهو حشرٌ إليه في هذه النشأة التعلّقية[1].

---

(١) * قوله: (ويمكن أن تُحمل الفقرات.... إلخ) ويمكن أن تُحمل هذه الفقرات على مراتب النفس؛ فـ(يا قيوم) على العقل الهيولاني الذي فيه خلو عن الصور العلمية كلها، و(أيّدنا بالنور) على مرتبة العقل بالملكة الذي فيه حصول البديهيات واستعداد النظريات، و(ثبتنا على النور) على العقل بالفعل الذي فيه كسب النظريات وحصولها، و(احشرنا إلى النور) على العقل المستفاد الذي فيه حصول النظريات ومشاهدتها. ولا يخفى المناسبة بين هذه الفقرات وهذه المراتب. (مير زاهد).

(واجعلْ مُنتهى مَطالِبنا رِضاك) بتخلّي نفوسِنا عن الأرجاس البدنية، وتحلّيها بالكمالات العقلية[١].

(وأقْصَى) أعلى (مَقاصِدِنا ما يُعِدُّنا لأنْ نَلْقاك) في المحشر بأن نُحشر إلى جوار قُدسك، أو في هذه النشأة بالمشاهدة والفناء والبقاء[٢].

وأراد بـ«المطالب» ما هو المقصود بالذات، وبـ«المقاصد» ما يُقصد إليه لغيره؛ ولذلك خصَّ الأول بما هو مطلوبٌ بالذات، والثاني بأسبابه[٣].

(ظَلَمْنا نُفُوسَنا) بتلطيخها بأدناس الأخلاق الرديّة المانعة عن الوصول إلى الكمال الحقيقي.

(لَسْتَ على الفَيضِ بِضَنِين) بخيل؛ فالقصور مِنّا لا في جودك، حاشاك.

(أسارَى الظُّلُمات) العلائق البدنية (بالبابِ) مقام الطلب (قِيامٌ) متوجهون (ينتظِرُونَ الرَّحْمةَ) عليهم بتوفيقهم للخلاص عن رذائلها، (ويَرجُونَ الخَيْرَ) الكمال الحقيقي، وفي نسخة أخرى (يَرجُونَ فَكَّ الأسِيرِ) عن تلك القيود المانعة عن الوصول إلى المقصد.

---

(١) قال بعض الصوفية: مخالفة رضا العبد لرضا الحق أشد الموانع من الاتصال به، وأسعدُ الناسِ من وافق رضاه رضا الحق غير مكره لما يصل إليه من أحكام القضاء، ولا يخفى أن المصنف طلب تلك المرتبة مع زيادة مبالغة فيه؛ حيث جعل موافقة الرضا مطلوبه، وشتّان بين من لم يكن كارهًا لشيء يصل إليه وبين من يطلبه. انظر: «إشراق هياكل النور» (ص٣٥، ٣٦).

(٢) * قال المصنف في رسالة «الروح»: ذَوْق ثم شَوْق ثم عِشْق ثم وَصْل ثم فَناء ثم بقاء، وليس وراء عبّادانَ قرية، وعبّادانُ غير متناهية. (منه رحمه الله).

(٣) * قوله: (وأراد بالمطالب.... إلخ) الظاهر أن (المنتهى) إن كان داخلًا في (المطالب) فالمراد منها أعم مما بالذات ومما بالعَرَض، وإن كان خارجًا عنها فالمراد منها ما بالعَرَض، والشيخ رحمه الله لم يخص المطالب بما هو بالذات، بل خصَّ منتهاها به. (مير زاهد).

(الخَيرُ دَأبُكَ) هو في اللغة: العادة، والمراد به هاهنا مقتضى الذات.

(اللَّهُمَّ) أي: يا الله، حذف حرف النداء وعوّض عنها بالميم، ولهذا لا يُجمع بينهما إلا في الضرورة.

(والشَّرُّ قَضاؤكَ) أي: مَقْضِيُّكَ[١] بالعَرَض، وصادرٌ عنك بالتبع[٢]؛ لِما أن بعض ما يتضمن الخيرات الكثيرة كان مستلزمًا للشر القليل، فكان تَرْكُ تلك الخيرات الكثيرة لأجل ذلك الشر القليل شرًّا كثيرًا[٣]، فصدر عنك ذلك الخير، فلزمه حصول ذلك الشر، وهو من حيث صدوره عنك خير؛ إذ عدمُ صدوره شرٌّ لتضمُّنه فواتَ ذلك الخير الكثير، فأنت المُنَزَّه عن الفحشاء، مع أنه لا يجري في مُلكك إلا ما تشاء[٤].

---

(١) في (ف): «مقتضاك».

(٢) * هو بحسب المفهوم أعمُّ من المقضي بالذات أو التبع، لكن مقابلته هاهنا مع الدأب الذي أريدَ به المقضي بالذات قرينةٌ على أن المراد منه مقابله. (منه رحمه الله).

(٣) * قوله: (لِما أن بعض.... إلخ) الشرُّ إما شرٌّ محضٌ لا خير فيه، أو شرٌّ غالبٌ على الخير، أو شرٌّ الخيرُ والشرُّ فيه متساويان، أو شرٌّ الخيرُ فيه غالب.
والصادر منه سبحانه هو القسم الأخير، هكذا نُقل عن المعلم الأول. وقيل: إنه مفاخر به في دفع الشبهة الثنوية. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (فأنت المُنَزَّه) لأن هذا الشرَّ القليل في الحقيقة ليس شرًّا، بل خيرٌ كثير.
نقل الإمام الرازي في بعض كتبه أن القاضي عبد الجبار ـ وهو شيخ المعتزلة القائلين بأن الشرَّ ليس من قضائه سبحانه ـ قال في بيت الصاحب بن عبّاد للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني رحمه الله ـ وهو شيخ الأشاعرة القائلين بأن الشرَّ والخيرَ من قضائه تعالى ـ على سبيل التعريض: «سبحان مَن تنزَّه عن الفحشاء». قال الأستاذ في الفور: «سبحان مَن لا يجري في مُلكه إلا ما يشاء».
قال الإمام رحمه الله: ما قال هذان الشيخان متضمن لدلائل الطرفين. (مير زاهد).
قول المحشي: (بل خيرٌ كثير) في الأصل: «بل خيرًا كثيرًا».

(أنتَ) متصف (بالمَجْدِ السَّنِيِّ) العالي (تَقْتَضِي المَكارِمَ) لِذاتك، (وأبناءُ النَّوَاسِيتِ) جمع ناسوت، والمراد به النشأة الإنسانية. قيل: أول من تكلم به النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام: تدرَّع اللاهوت بالناسوت. ثم استعمله الشيخ النوري[1] وتبعه من تلاه من الصوفية، ثم اشتهر[2].

(لَيْسُوا بِمَراتِبِ الانتقام) أي: ليسوا في مرتبة أن يُنْتَقَمَ منهم، بل هم دون تلك المرتبة، فأَقِلْ عَثَراتهم في تلطيخ نفوسهم بالقاذورات الجسمانية، ووفِّقهم للوصول إلى العلوم والمعارف التي هي الكمال الحقيقي، كما أشار إليه بقوله: (بارِكْ في الذِّكر) العلم[3].

(وادفَعِ السُّوءَ) ما يضاده ويعوق عنه من الجهل وأسبابه.

---

(١) أبو الحسين أحمد بن محمد النوري، أحد أئمة الصوفية، له اللسان الجاري بالبيان الصافي في أسرار المتوجهين إلى الباري، وهو بغداديُّ المولد والمنشأ، بغَويُّ الأصل، لقي أحمد ابن أبي الحواري، وصَحِب السَّريَّ السقطي، وكان من أقران الجنيد رحمه الله، مات سنة (٢٩٥هـ)، وكان كبيرَ الشان، حسنَ المعاملة واللسان.

انظر ترجمته في: «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» للحافظ أبي نعيم الأصفهاني (١٠: ٢٤٩)، و«الرسالة القشيرية» للأستاذ أبي القاسم القشيري (١: ٨٣).

(٢) * **قوله: (وتبعه من تلاه من الصوفية)** قالوا: العالَم أربعة:

- عالَم الناسوت، وقالوا له: «عالَم الخَلْق» أيضًا، وجوده محتاج إلى المادة والمُدّة، وهو من محدَّب الفلَك الأعظم إلى مركز الأرض.
- وعالَم الملكوت، وقالوا له «عالَم الأمر» أيضًا، وجوده ليس بمحتاج إلى المادة والمُدّة، بل إلى مجرد أمر «كُنْ» فيكون، وليس في هذا العالَم منهيٌّ؛ فإن ذواتهم أبيَّةٌ عن الخلاف.
- وعالَم الجبروت، وهو عالَم الأسماء والصفات الإلهية.
- وعالَم اللاهوت، وهو مرتبة الذات جَلَّ شأنُه وعَظُم سلطانُه. (مير زاهد).

(٣) * **قوله: (بارِكْ في الذِّكر)** فسَّر الذكر بالعلم لأنه الذكر الحقيقي، ويتبعه الشكر. (مير زاهد).

(ووَفِّق المُحْسِنين) أي: الطالبين المراعين لشرائط حُسن الطلب، أو الممدِّين للطالبين بالإحسان إليهم.

(وصَلِّ على المصطفى) الذي اخترتَه من خَلْقك للرسالة إلى كافّة الأمم، وخصصتَه بالكمال الأتَمِّ والشَّرفِ الأعَمّ، ولم يصرِّح باسمه[1] تلويحًا إلى اختصاصه به بحيث لا يذهب الوهم إلى غيره، بل صار هذا بالغلبة اسمًا له ﷺ.

(وآلِهِ) بني هاشم وبني المطَّلب على المشهور، ولعل مراده: الفائزون بالحظ الوافر من الكمال الخاص به ﷺ **(أجْمَعِين)**[2].

---

(١) * **قوله: (ولم يصرِّح باسمه)** أراد بالاسم العَلَم مطلقًا. **(مير زاهد)**.

(٢) * آلَ الشخصُ يؤول إلى ذلك الشخص، فآلُه ﷺ مَن يؤول إليه إمّا بحسب النَّسَب أو بحسب النِّسْبة.

أمّا الأول فهُم الذين حرم عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية، وهم بنو هاشم وبنو المطلب عند بعض الأئمة، وبنو هاشم فقط عند البعض.

وأمّا الثاني فهُم العلماءُ إن كانت النسبة بحسب الكمال الصوري؛ أعني العلمَ التشريعيَّ، والأولياءُ والحكماءُ المتألِّهون إن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي؛ أعني علم الحقيقة.

أقول: فكما حرم على الأول الصدقةُ الصورية حرم على الثاني الصدقةُ المعنوية؛ أعني تقليدَ الغير في العلوم والمعارف.

فآلُه ﷺ مَن يؤول إليه إمّا بحسب نِسبته ﷺ في حياته الجسمانية كأولاده النَّسَبية ومن يحذو حذوهم من أقاربه الصورية، أو بحسب نِسبته لحياته العقلية كأولاده الروحانية من العلماء الراسخين، والأولياء الكاملين، والحكماء المتألِّهين المقتبِسين من مشكاة أنواره، سواءٌ سبقوه زمانًا أو لَحِقوه.

ولا شكَّ أن النسبةَ الثانيةَ أوكدُ من الأولى، والثانية من الثانية أوكدُ من الأولى منها.

وإذا اجتمع النِّسْبتان، بل النِّسَب الثلاث، كان نورًا على نورٍ كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرين، صلوات الله على النبي وعليهم أجمعين. =

(هذهِ الرِّسالةُ «هَياكِلُ النُّور») الهيكل في الأصل: الصورة. والأوائل من الحكماء كانوا يعتقدون أن الكواكب ظلالٌ للأنوار المجردة وهياكلُ لها، فوضعوا لكل كوكب من الكواكب السبعة طِلَسْمًا[1] مناسبًا له من معدن يناسبه في وقت يناسبه، ووضعوا كلًّا من تلك الطِّلَسْمات في بيتٍ مبنيٍّ بطالع يناسبه على وضع يناسبه، فكانوا يعمدون إليها في أوقاتٍ تخصها، ويعملون أعمالًا تناسبها من التدخينات وغيرها[2]، فينتفعون بخواصها، ويعظمون تلك البيوت[3]، ويسمُّونها بـ«هياكل النور»؛ لكونها محلَّ تلك الطلسمات التي هي هياكل الكواكب التي هي هياكل الأنوار العلوية.

فسمَّى المصنِّفُ تلك الرسالة بـ«هياكل النور»؛ لأن المقصود بالذات فيها أحوال الأنوار المجردة، فكان كلُّ فصل منها بما يشتمل عليه من العبارات

= ويحتمل أن يكون مراد المصنف بقوله: (أجمعين) جميع أفراد الآل؛ أعني الصورية والمعنوية، وأن يكون مراده المعنوية سواءٌ كانوا سابقين عليه بالزمان أو لاحقين له، أو سواءٌ انتسبوا إليه من العلم بظاهر التشريع أو باطنه هذا، لكن الظاهر من شأن المصنف أن يكون مراده الفرقة الأخيرة؛ أعني المنتسبين إليه في الكمال الحقيقي، فلذلك اقتصرنا عليه في الشرح. (منه رحمه الله).

(١) الطِّلَسْم: عقد لا ينحل، وقيل: هو مقلوب اسمه، أي: مُسَلَّط؛ لأنه من جواهر القهر والتسلط. وعلم الطِّلَسْمات: علمٌ يُتعرَّف منه كيفية تمزيج القوى العالية الفعالة بالسافلة المنفعلة، ليحدث عنها أمرٌ غريبٌ في عالم الكون والفساد. انظر: «مفتاح السعادة» للعلامة طاشكبري زاده (١: ٢١٦)، و«دستور العلماء» للقاضي عبد النبي الأحمد نكري (٢: ٢٠١).

(٢) * كالقرابين المناسبة لها. (منه رحمه الله). وورد في (ف) زيادة: «من القربات المناسبة».

(٣) * قوله: (فينتفعون بخواصها.... إلخ) نُقِل في بعض تواريخ الحكماء أن سقراط لمّا سُقِي السُّمَّ وحضرتْه الوفاة أخبر تلامذته بأنه قد نذر قربانًا لهيكل الزمن، وأوصى إلى أفلاطون بأداء ذلك القربان عنه. (منه رحمه الله).

والألفاظ موضعَ طلسم يُتوصل بملاحظته إلى ملاحظة تلك الأنوار، هذا ما عندي فيه، والله أعلم بأسرار عباده(١).

ثم لمّا كان الانتفاع بهذه المباحث يتوقف على مزيد تجريدٍ للنفس عن العلائق، وتقديسٍ لها عن العوائق، أردفَه بالدعاء فقال:

(قَدَّسَ اللهُ النُّفوسَ القابلاتِ لِلهُدى) ليتنفعوا بها، وفي بعض النسخ **(والعُقولَ الهادياتِ إليه)** ليزيدوا في الإفاضة والإرشاد، فقد جمع بين الدعاء للمعلِّم والمتعلم، وفي تخصيص النفوس بالقابلات والعقول بالهاديات لمحٌ(٢) إلى ما قاله بعض الحكماء المتألهين من أنّ النفس إنما تُسمَّى نفسًا ما دامت بالقوة، فإذا حصل كمالاتها بالفعل انسلخ عنه ذلك الاسم، والاسم اللائق به حينئذٍ هو العقل.



---

(١) * قوله: **(والأوائل... إلخ)** قال كثيرٌ من الأعلام كالإمام الرازي وغيره: إن هذا كان منشأً لعبادة الأوثان، فلا ينبغي أن يؤخذ عنه وجه التسمية.
والأولى أن يقال: أسماء الكتب موضوعة لألفاظ مخصوصة من حيث دلالتها على معانٍ مخصوصة، أو لِمعانٍ مخصوصة من حيث دلالة الألفاظ المخصوصة عليها.
والهيكل في اللغة: الصورة والبناء الرفيع، فسمَّى هذه الألفاظ أو هذه المعاني من حيث إنها نفسُ العلوم التي هي الأنوار وعبارةٌ عنها وقوالبُ لها بـ«**هياكل النور**» تشبيهًا لها بالكواكب السبعة السَّيّارة في النور والرفعة. **(مير زاهد)**.
قول المحشي: (وقوالب) وردت في (ب): «وقوابل».

(٢) في (ف): «تلميح».

[الهيكل الأول]

[في تعريف الجسم ولوازمه]

(**الهيكلُ الأوَّل**)[1] في أشياء هي كالمبادئ للمباحث الآتية.

(**كلُّ ما يُقْصَدُ إليه**) لِذاته بالإمكان[2] (**بالإشارةِ الحِسِّيِةِ**) وهي امتداد موهوم

---

(١) اعلمْ أنّ الحكماء ذهبوا إلى أن الأعراض لا تكون مقصودةً بالإشارة، بل عدُّوا ذلك من خواص الجواهر، فلا يكون المقصود بالإشارة الحسية إلا جوهرًا محسوسًا، وهو منحصر في الجسم عند المصنف، ولذلك قال: (**كلُّ ما يُقصد إليه بالإشارة الحسية فهو جسم... إلخ**). «إشراق هياكل النور» (ص٤٥).

(٢) * **قوله**: (**لذاته بالإمكان**) لعله أراد نفيَ الواسطة في الثبوت، فلا يَرِد أن الإشارة قد تكون إلى النقطة والخط والسطح بالذات وإلى محالِّها بالعَرَض كما صرحوا به؛ لأن المراد هاهنا نفيُ الواسطة في الثبوت، والمراد هناك نفيُ الواسطة في العروض، وتحقُّق الواسطة في الثبوت لا ينافي الواسطة في العروض.

أو يقال: «بالذات» هاهنا متعلق بإمكان الإشارة وقبولها، وهناك متعلق بنفسها وحصولها كما يشهد به النظر الدقيق.

أو يقال: الإشارة في الجسم تُعَيِّنه بأنه هاهنا أو هناك، وفي الأعراض تُعَيِّنها بالحس لا بأنها هاهنا أو هناك.

ثم الإشارة الحسية بالذات لا تستدعي أن يكون المشار إليه محسوسًا بالذات، بل تستدعي أن يكون محسوسًا سواءٌ كان بالذات أو بالعَرَض.

فلا يَرِد هاهنا ما نُقل عن الشارح رحمه الله في الحاشية أن الجسم ليس محسوسًا ولا يقبل الإشارة الحسية بالذات، فإن ما يقبلها بالذات هو الألوان والسطوح، مع أن في عَدِّ الألوان مما يقبل الإشارة الحسية حزازة لا تخفى، تأمّل. (مير زاهد).

أخذ من المشير إلى المشار إليه؛ فإنك إذا أشرتَ إلى شيء إشارةً حسيةً خيَّلتَ امتدادًا موهومًا منك إليه[١].

فإن كان جسمًا أو سطحًا كان ذلك الامتداد جسمًا موهومًا، كأنّ سطحًا خرج من عندك متحركًا إليه على وجهه حتى وصل إليه فرسم بحركته جسمًا[٢].

---

(١) * أشير إلى أن الإشارة الحسية فعل المشير، فهي تخيُّل الامتداد لا نفسه، فتعريف الإشارة بالامتداد لا يخلو عن تسامح.

لا يقال: يمكن أن يكون ذلك معناه الاصطلاحي.

لأنّا نقول: لو كان كذلك لَجاز بلْ وجب بحسب الاصطلاح أن يقال: «خيَّلت الإشارة الحسية»، ولم يصح قولك: «أشرتُ إشارةً حسية». (منه رحمه الله).

* قوله: (**خيَّلت امتدادًا موهومًا منك إليه**) نقل عنه في الحاشية: (**أشير إلى أن الإشارة فعل المُشير، فهي تخيُّل الامتداد لا نفسه، فتعريف الإشارة بالامتداد تسامح**).

ولا يخفى أن تخيُّل الامتداد وإن كان فعل المشير لكنّه متأخر عن الإشارة، فلا يصح تعريفها به، مع أن المراد بالإشارة هاهنا حاصل المصدر، وكذا الامتداد الموهوم الآخذ من المشير إلى المشار إليه من حيث هو كذلك حاصل المصدر، وإطلاق المصدر عليه شائع. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (**فإن كان جسمًا أو سطحًا... إلخ**) إن كان المشار إليه جسمًا كان الامتداد الموهوم حين الخروج عن المشير تمامه منطبق على طرفه، وحين الوصول إلى المشار إليه تمامه منطبق على تمامه. وإن كان المشار إليه سطحًا كان هذا الامتداد حين الخروج تمامه منطبقًا على تمامه، وحين الوصول طرفه منطبقًا على تمامه.

والحمل على هذا الوجه أولى؛ فإن الانطباق فيه انطباق حقيقي؛ لأنه حين الخروج انطباقُ السطح على الجسم أو انطباق السطح على السطح، وحين الوصول انطباقُ الجسم على الجسم أو انطباق الجسم على السطح، وهذه الانطباقات انطباقات حقيقية.

وأمّا التخيُّل بأن يكون الإشارة إلى السطح حين الخروج خطًّا وحين الوصول سطحًا، ويكون الإشارة إلى الجسم حين الخروج مساويًا للجسم المشار إليه وحين الوصول أكثر منه بواسطة الحركة، فالانطباق فيه انطباق الخط على السطح، وانطباق الجسم الكبير على الجسم الصغير، وهو ليس انطباقًا حقيقيًا، فتأمّل. (مير زاهد).

قول المحشي: (والحمل) ورد في (ب): «والتخييل».

وإن كان خطًّا كان ذلك الامتداد سطحًا موهومًا، كأنّ خطًّا تحرك منك إليه فرسم بحركته سطحًا[١].

وإن كان نقطةً كان خطًّا، كأنّ نقطةً تحركت منك إليها فرسمت بحركتها خطًّا.

وما يقبل الإشارةَ الحسيةَ بهذا المعنى لذاته (**فَهُوَ جِسْمٌ**) لأنه لا بُدَّ وأن ينقسم في جميع الجهات لما سيأتي من إبطال ما لا يتجزّأ في جهة من الجهات، وإليه أشار بقوله: (**وَلَهُ طُولٌ وعَرْضٌ وعُمْقٌ لا مَحالة**) والأعراض وإن قبلت الإشارة الحسية، لكن قبولها لا لِذاتها، بل بواسطة حلولها في الأجسام.

(**والأجسامُ تَشارَكَتْ في الجِسْمِيّة**) اعلمْ أن حقيقة الجسم عنده على ما صرَّح به في غير هذه الرسالة هو الجوهر الممتد المدرك منه في بادئ النظر؛ أعني الصورة الجسمية كما هو مذهب أفلاطون، وليس عنده مركَّبًا من الهيولى والصورة الجسمية[٢]، بل هو عين الصورة، وهي القابل للانفصال؛ فإنها تبقى

---

(١) * قوله: (وإن كان خطًّا... إلخ) هذا إن فُرِض الخط في جهة العرض، فإن فُرِض في جهة الطول يكون ذلك الامتداد خطًّا كأنّ نقطةً تحركت في جهة الطول ورسمتْ بحركتها خطًّا، وانطبق ذلك الخط على الخط المشار إليه بالنظر إلى المشير. (مير زاهد).

(٢) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: جوهرٌ في الجسم قابلٌ لِما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محلٌّ للصورتين الجسمية والنوعية.

أمّا عن ضبط مذاهب العلماء في حقيقة الجسم: الجسم إمّا أن تكون له أجزاءٌ بالفعل، أو تكون له أجزاءٌ بالقوة.

فإن كانت له أجزاءٌ بالفعل فإمّا أن تلك الأجزاء ممتنعة الانقسام أو ممكنة الانقسام. فإن كانت ممتنعة الانقسام فإمّا أن تلك الأجزاء متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين، وإمّا أنها غير متناهية وهو مذهب النظّام. وإن كانت الأجزاء ممكنة الانقسام فإمّا أن تلك الأجزاء أجسام صغار صلبة وهو مذهب ديموقريطس، ويسميها «الذرات»، وإمّا أنها ليست أجسامًا ولكنّها سطوح وخطوط، وهو مذهب بعضهم منهم المعتزلة. =

بعد الانفصال متصفًا بصفة التعدد كما كان قبله متصفًا بالوحدة[1].

= وإن كانت له أجزاءٌ بالقوة فإن كانت متناهيةً فهو مذهب الشهرستاني، وإن كانت له أجزاءٌ غير متناهية فهو مذهب الحكماء.

ثم الحكماء بعد الاتفاق على أن الجسم ليس مركّبًا من أجزاءٍ بالفعل وإنما مركّبٌ من أجزاءٍ بالقوة اختلفوا: هل هو بسيطٌ، وهو مذهب أفلاطون والشيخ الشُّهْرَوردي المقتول والإشراقيين، أو مؤلَّفٌ من جزأين جوهرين يحل أحدهما في الآخر، أحدهما الهيولى والآخر الصورة، وهو مذهب الحكماء المشائين. انظر: «التعريفات» للسيد الشريف الجرجاني (ص٣٤٢)، وتعليقات شيخنا الفاضل الأستاذ عبد الحميد التركماني على «الهداية» للعلامة أثير الدين الأبهري (ص١١٨، ١١٩). وينظر أيضًا: «اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان في العصر الهلّيني» للدكتور حربي عباس عطيتو (ص١٩٩).

(١) * قوله: (اعلم أن حقيقة الجسم... إلخ) العمدة في إثبات الهيولى مسلك الاتصال والانفصال، وحاصله أن الجوهر المتصل إذا طرأ عليه الانفصال فلا شكَّ أنه ينعدم ويوجد هناك متصلان آخران، فلو لم يكن في الجسم شيء آخر وراء الجوهر المتصل يلزم أن يكون التفريق إعدامًا بالكلية، وهو باطل بالضرورة.

وقال الإشراقيون في الجواب: إن الجسم بعد طريان الانفصال لا ينعدم، بل يتصف بصفة التعدد، كما كان قبل الانفصال اتصف بصفة الوحدة.

وتلخيص الكلام في هذا المقام أن الخلاف بين المشّائين والإشراقيين إنما هو في استلزام زوالِ الوحدة الاتصالية زوالَ الوحدة الشخصية وعدم استلزامه له، مع الاتفاق على أن الجسم بعد التفريق تزول له الوحدة الاتصالية، ولا تنعدم ذاته بحيث لا يبقى منه شيء. فمَن ذهب إلى الاستلزام أثبت الهيولى لئلّا يلزم الانعدام بالكلية. ومَن ذهب إلى عدم الاستلزام لم يُثبتها لعدم لزوم ذلك.

وأنا قلت: قوام الجسم ووجوده في حال الاتصال والانفصال مختلف؛ فإن الأجزاء المقدارية في حال الاتصال موجودة واحدة في الخارج بوجود واحد، وإلا يكون في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل، وفي حال الانفصال من حيث الانفصال موجودات متعددة بوجودات متعددة بالضرورة.

ولا شكَّ أن اختلاف القوام والوجود يستلزم اختلاف الهوية والوحدة الشخصية. =

وقد أُوردَ هاهنا إشكالان:

ـ الأول أن الأجزاء المقدارية إن كانت موجودةً بوجود الكل ومتحدةً معه يلزم صحة حمل بعضها على الكل وعلى البعض الآخر، فيصدق هذا الذراع نصفه، وهذا النصف ذلك النصف؛ ضرورة أن الحمل هو الاتحاد في الوجود.

وأجاب عنه الشارح رحمه الله في «حاشية شرح الإشارات» بأن معنى الحمل هو الاتحاد بوجهٍ ما، لكن التعارف خصَّه ببعض وجوه الاتحاد، فليس حملُ زيد على عمرو من جهة اتحادهما في النوع، وحملُ القطن على الثلج من جهة اتحادهما في البياض متعارفًا؛ بل المتعارف اعتبار الاتحاد في الوجود لا مطلقًا، بل مع عدم الامتياز في الإشارة الحسية، وذلك مفقود هاهنا.

وحاصله أن الحمل بحسب الحقيقة هو مطلق الاتحاد على أي وجهٍ كان، وبحسب العرف مخصوص ببعض وجوهه، فحمل بعض الأجزاء المقدارية على البعض وعلى الكل صحيح في الحقيقة وغير صحيح في العرف.

ويؤيده كلام الشيخ الرئيس في «الشفاء»، وليس فيه تخصيص، بل تعين الحمل المتعارف، ومن لم يحصِّل ذلك ظَنَّ أن فيه تخصيصًا لاستعذابه مذاق الحكمة، بل نقول: التخصيص إنما هو في التكلف الذي زعمه الظانُّ جوابًا عن الإشكال، وهو أن الحمل اتحاد الحاشيتين في الوجود على أن يكون كلٌّ منهما شيئًا برأسه، واتحاد الأجزاء المقدارية ليس على هذا النحو، بل على أنها أبعاض الموجود الواحد، مع أن اتحاد حاشيتَي الحمل ليس على أن كلًّا منها شيءٌ برأسه، بل على أن إحداهما ذاتية أو عَرَضية للأخرى.

وقد أجاب عنه بعض الأفاضل بأن نصف الذراع مثلًا إذا أُخذ لا بشرط شيءٍ كان محمولًا على النصف الآخر وعلى الكل، فيصح أن يقال: «هذا الذراع نصفه»، من حيث طبيعته المقدارية.

ولا يخفى أن الكلام في الجزء المقداري من حيث هو جزءٌ مقداري، وإذا أُخذ لا بشرط شيءٍ يكون جزءًا عقليًّا.

ولك أن تقول في الجواب: إن المعتبَر في الحمل كما يشهد به الذهن المستقيم وصرَّح به كثيرٌ من المحققين هو أن يؤكد جهة الكثرة جهة الوحدة، مثلًا يكون أحدهما نفس الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء، والآخر نفسها مأخوذة بشرط شيء إما بالذات أو بالعَرَض، وجهة الكثرة في الأجزاء المقدارية منافية لجهة الوحدة، فإن جهة الكثرة فيها البعضية والكلية، أو هذه البعضية وتلك البعضية.

= - والإشكال الثاني وهو أنه إذا قُطع من جسم مخروط مستدير مثلًا قطعة من جانب قاعدته لزم أن تنعدم النقطة التي على رأسه لانعدام محله الذي هو المخروط، لكن البديهة تشهد بأن النقطة باقية على حالها، ولا تأثير لهذا القطع في وجودها وعدمها.

قال الشارح رحمه الله في «حاشية شرح التجريد»: إن دعوى البديهة في بقاء هذه النقطة ممنوعة، كيف وجمهور المشّائين يدّعون البديهة في انتفاء الجسم المخروط، ويلزم منه انتفاء النقطة قطعًا!

وإن قلت: إن التفريق ليس إعدامًا لم يلزم ذلك، بل يجوز أن تبقى بعينها قائمةً بذلك المحل الذي كان واحدًا وصار كثيرًا بعد التفريق، فما استشكل ليس مُشكِلًا على كلا المذهبين.

وأنت خبير بأن محل النقطة يختلف على كلا المذهبين؛ أمّا على الأول فظاهر، وأمّا على الثاني فلأن محلها قبل التفريق هو كل المخروط من حيث الكل، وبعد التفريق بعض منه؛ فإن بعد التفريق هذه النقطة نهاية ذلك البعض، والسطح الحادث نهاية البعض الآخر، والتغاير بين الكل والجزء بعد التفريق ظاهر، والخلاف إنما هو في تغاير الكل قبل التفريق والكل بعد التفريق، فالإشكال وهو خلاف الضرورة وارد على كلا المذهبين.

- وأنا أقول وبالله التوفيق ومنه الوصول إلى التحقيق: الكل حالَ الاتصال له وجود خارجي محض، والجزء في هذا الحال له وجود وهمي محض، ووجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدرٍ معيَّن، ووضعٍ معيَّن، وتعلُّق الحس به، وذلك الوجود هو كون الكل في الخارج بحيث يصح انتزاع الجزء عنه بضرب من التحليل.

وإن شئت قلت: هو كون الجزء في نفسه بحيث يصح انتزاعه عن الكل بضربٍ من التحليل، فليس بين الجزء والكل اتحادٌ في الوجود أصلًا حتى يلزم صحة الحمل.

ثم محلُّ النقطة في المخروط أولًا وبالذات هو امتداده في جانب الرأس بحسب الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي، وثانيًا وبالعَرَض هو نفسه بحسب الوجود الخارجي المحض، فإذا طرأ عليه الانفصال يبقى امتداده الذي هو في جانب الرأس بحسب ذلك الوجود الذي هو من قبيل الوجود الخارجي، فلا يلزم من انتفاء النقطة بعد التفريق لبقاء ما هو محلها حقيقة.

وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام، فإنه من مزالّ الأقدام، وعلى الله الاعتماد وبه الاعتصام. (مير زاهد).

قول المحشي: (لبقاء) ورد في (أ): «انتفاء».

والاختلاف بين الأجسام بالأعراض القائمة بها من الكيفيات وغيرها، وتلك الأعراض داخلةٌ في أنواع الجسم.

ولا يمتنع تركُّب الجسم من الأعراض في الخارج[١] كما في الكرسي؛ فإنه مركَّب من القِطَع الخشبية والهيئة المخصوصة التي هي عَرَض[٢]، إنما الممتنع التركُّب الذهني؛ لأن الأجزاء الذهنية محمولة، فيلزم كون الجوهر عرَضًا، ولا يقولون بالصور النوعية التي هي جواهر كما هو مذهب المشّائين[٣].

---

(١) * قوله: (ولا يمتنع تركُّب الجسم... إلخ) أي: تركُّب الجسم من العَرَض القائم بالجزء الآخر، لا تركُّبه من العرض القائم به أو القائم بما هو خارج عنه؛ فإن بطلانهما ظاهر لم يذهب إليهما ذاهب، وهكذا لم يذهب ذاهب إلى تركُّب العَرَض من الجوهر والعرض مطلقًا. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (كما في الكرسي... إلخ) ما يُعلم وجوده في الخارج من الكرسي هو قِطَع خشبية معروضة لهيئة مخصوصة.

وأمّا المجموع المركَّب منهما فالظاهر أنه مركب اعتباري، وليس موجودًا في الخارج كالمركب من الجسم والسواد، والكلام في المركب الحقيقي الموجود في الخارج. (مير زاهد).

(٣) * إشارة إلى أنهم يطلقون الصور النوعية على الأعراض التي يجعلونها مبدأ الأنواع، كحرارة النار مثلًا. (منه رحمه الله).

* قوله: (ولا يقولون بالصور النوعية... إلخ) يُفهم منه أنهم يقولون بالصور النوعية التي هي أعراض.

وأنت خبيرٌ بأن الصورة النوعية والفصل واحد، والتغاير بينهما بأن الصورة بشرط لا شيء، والفصل لا بشرط شيء، كما تقرَّر في موضعه.

وقد تقرَّر أيضًا أن وجود الجوهر في نفسه وجود الشيء، ووجود العَرَض في نفسه وجود الشيء للشيء، فلا يمكن أن يكون أحدهما باعتبار صورة للآخر، وباعتبار آخر فصلًا له ومحمولًا عليه ومتّحدًا معه في الوجود، فما يدل على امتناع كون العرض جزءًا ذهنيًا يدل على امتناع كونه جزءًا خارجيًا.

ثم هاهنا خلافٌ آخر وهو أن المشّائين ذهبوا إلى أن الآثار المختصة بكل نوع مستندة إلى صورته النوعية، والإشراقيين ذهبوا إلى أنها مستندة إلى جوهر مجرد مفارق، له نسبة خاصة إلى ذلك النوع كنسبة النفس الناطقة إلى البدن، وسمّوه بـ«رب النوع». =

(وكُلُّ مُشْتَرِكَينِ في شَيْءٍ يَلْزَمُ افتِراقُهُما بِشَيْءٍ آخَرَ ضَرُورةً) وإلا لم يكن اثنان[١][٢]، فلم يتحقق الاشتراك، فالأجسام يلزم أن يكون بينها تمايزٌ بأمور.

(وما تَمايَزَتْ بِهِ الأجسامُ هو الهيئاتُ) بناءً على ما سبق من مذهبه في عدم إثبات الجواهر التي تُسمَّى صورًا نوعية[٣].

وتحقيق الحق في هذا المرام يستدعي زيادةَ بسطٍ في الكلام، فليُطلب في محالَّ[٤] أوسع من هذا المقام.

ولمّا كانت الهيئات بعضها لازمًا للأجسام وبعضها غير لازمٍ حاول تفصيلها، فبدأ بتعريف اللازم وترك تعريف غيره إحالةً إلى المقايسة، ثم أردفه

= وقيل: إن ما جاء في الحديث النبوي: «أتاني مَلَكُ الجبالِ ومَلَكُ البحارِ» يدل عليه.
وحكماء الفُرس وهم من الإشراقيين سمَّوا ربَّ الماء «خُرْدَاد»، وربَّ الأشجار «مُرْدَاد»، وربَّ النار «أُرْدِيبِهِشْت»، وربَّ الأرض «إسفَندار».
ونُقل عن هرمس: أن روحانيًا ألقى إليَّ المعارف، فقلت له: من أنت؟ قال: أنا طباعك التام.
وعن أفلاطون: خلعتُ عن التعلقات البدنية، ورأيت ربَّ النوع. (مير زاهد).
قول المحشي: (وقيل إن ما جاء في الحديث النبوي: «أتاني ملَك الجبال»... إلخ) هذا الحديث لم أجده بهذا اللفظ، لكن ورد في الصحيحين من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قوله ﷺ: «فناداني ملَكُ الجبال فسلَّم عليَّ..» الحديث. انظر: «صحيح البخاري» (٤: ١١٥) رقم الحديث (٣٢٣١)، و«صحيح مسلم» (٣: ١٤٢٠) رقم الحديث (١٧٩٥).

(١) في (ر، ف، ع): «اثنين».

(٢) ❋ **قوله: (وإلا لم يكن اثنين)** سواءٌ كانا نوعينِ أو شخصينِ، إلا أنّ ما به الافتراق في النوعين داخل، وفي الشخصين خارج. (مير زاهد).

(٣) قال غياث الدين الدشتكي: «لعل الحصرَ إضافيٌّ بالقياس إلى الصور المنطبعة، لا حقيقيٌّ؛ فإن بدن الإنسان يمتاز عن الجماد بالنفس، وهي عند المصنف جوهر مجرد، اللهم إلا أن يقال: المميِّز هو الهيئات التابعة للنفس لا نفس النفس». «إشراق هياكل النور» (ص٥٦).

(٤) في (ر): «مجال».

بالتقسيم، وقدَّم فيه ذكر اللازم لكونه القسمَ الوجودي[١]، ولكونه ألصقَ بما سبقه من أنّ ما به تمايُز الأجسام هو الهيئات؛ فإنها لوازم لتلك الأجسام؛ ضرورة أن المقصود من المميزات هاهنا المميزات الأُوَلُ التي هي مبادئ الأنواع؛ إذ بها يحصل التمايز، ثم يتبعها الاختصاص بصفاتٍ أخرى، فقال:

(**ولازِمُ الحقيقةِ لِذاتِها**) الظاهر أنه أراد بـ«لازمها لذاتها»: ما يلزمها من حيث هي، لا ما كان الذات علة اللزوم[٢]؛ لأن الخاصة المذكورة في قوله: (**لا يَنفَكُّ عَنْها**) أي: بالضرورة، تعمُّ جميع ما يلزم الحقيقة، سواءٌ كان اللزوم معلولًا لها أو لغيرها، وأمّا ما يلزمها بحسب وصفٍ أو وقتٍ فقد ينفكُّ عنها.

(**ووَصْفُ الشَّيءِ**) أي: الوصف المَقيس إلى الشيء؛ ليشمل الممتنع، وأراد بالوصف ما يوصف به الشيءُ سواءٌ كان ذاتيًا له أو عرَضيًا (**قَدْ يَكُونُ ضَرُورِيًّا لَهُ**) يمتنع انفكاكه عنه[٣] (**كالزَّوجِيَّةِ لِلأَرْبَعةِ**) فإنها تلزمها من حيث

---

(١) * **قوله: (ولمّا كانت... إلخ)** يعني: قصد تعريف الهيئات بتعريف القسمين الشاملين لها صريحًا وضمنًا، ثم أردفه بهما رعايةً للطريق المسلوك من تقديم التعريف على التقسيم، وقدَّم في التقسيم القسم الوجودي نظرًا إلى أن الأعدام تعرف بملكاتها. (مير زاهد).

(٢) * هذا بالنظر إلى التعريف المشهور للازم، وهو ما يمتنع انفكاكُه، وقول المصنف: (**ما لا ينفك عنه**) معناه ما لا ينفك عنه بالضرورة، ومحطُّ الفائدة فيه إثبات ضرورة عدم الانفكاك، فيرجع إلى التعريف المشهور. (**منه رحمه الله**).

* **قوله: (الظاهر... إلخ)** يعني: أراد باللام لامَ الصلةِ لا لامَ لِأجْل، وأراد بذاتها نفسَها غير مأخوذ معها غيرها. (**مير زاهد**).

(٣) * **قوله: (يمتنع انفكاكه عنه)** أي: في ظرف الاتصاف.

فالضروري يشمل لازمَ الماهية ولازمَ الوجود الخارجي ولازمَ الوجود الذهني، وليس المراد منه الضروري الذاتي كما توهمه مقابلة الممكن والممتنع فيُخص بلوازم الماهية. (مير زاهد).

هي(١)، فلا تنفك عنها أينما وُجدت في الذهن أو الخارج(٢)؛ بمعنى أنها حيث وُجدت كانت متصفةً بها(٣)، (والجِسْمِيّةِ لِلإنسانِ) فإنها تلزمه حيثما وُجد.

(وقَدْ يَكُونُ مُمْكِنًا) لا يمتنع ثبوته له ولا انتفاؤه، كالقيام والقعود (لِلإنسانِ، وقَدْ يَكُونُ مُمْتَنِعًا) ثبوته له (كالفَرَسِيّةِ لَه)؛ إذ يمتنع ضرورةً كونُ الإنسانِ فرسًا.

---

(١) * قوله: (فإنها يلزمها من حيث هي) هذه الحيثية تعليلية متعلقة باللزوم، لا إطلاقية متعلقة بالملزوم؛ فإن العوارض كلها تعرض لنفس الماهية من غير التقييد.

وهذا كما تراه يدل على أن لوازم الماهية مستندة إلى نفس الماهية من حيث هي، ويوافقه كلام الشيخ الرئيس في مواضع من كتبه، وكأنه ليس على ظاهره؛ لأن الآثار لا تصدر عن الماهية إلا بعد الوجود، والاقتضاء لا يكون إلا أن يكون للمقتضي نحوٌ من الوجود كما تشهد به الضرورة.

وذهب كثيرٌ من المتأخرين إلى أن لوازم الماهية تلزمها من حيث هي موجودة بأحد الوجودين لا على التعيين، ولا يخفى أن الوجود لا على التعيين لا يكفي في الصدور والاقتضاء، بل لا بدَّ من تعيُّن الوجود.

والتحقيق أنّ جَعْل اللوازم هو بعينه جَعْل الملزومات، يتعلق الجعل بالملزومات أولًا وبالذات، وباللوازم ثانيًا وبالعرض، ومصداق حملها نفس ماهية الملزوم من حيث تعلق جعلها بها في ظرف الاتصاف.

والفرق بينها وبين الذاتيات في الجعل والحمل أن جَعْلَ الذات والذاتي جَعْلٌ واحد متعلق بهما بالذات، ومصداق الحمل فيهما نفس الذات من حيث هي. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (في الذهن أو الخارج) تفسير لقوله: (أينما وجدت). (منه رحمه الله).

(٣) * لا بمعنى أنها حيث وُجدت وُجدت هي. (منه رحمه الله).

* قوله: (بمعنى أنها... إلخ) قال في الحاشية: (لا بمعنى أنها حيث وُجدت وُجدت هي) يعني أن الخارج والذهن في لوازم الماهية ظرف الاتصاف لا ظرف الوجود؛ لأنه وصفٌ اعتباري.

ومعنى الاتصاف به هو كون الموصوف فيه بحيث يصح انتزاعه عنه، وليس وصفًا عينيًا، وإلا لَكان من لوازم الوجود الخارجي بخصوصه لتأخر الوصف العيني عن وجود الموصوف في الخارج. (مير زاهد).

(والذي لا يتجزَّأُ في الوَهْمِ) أي: لا يمكن للوهم أن ينتزع منه شيئًا دون شيء، والمراد به هاهنا ما يشمل الفرض العقلي[١] (لا يَجُوزُ أنْ يَكُونَ في جهةٍ وأنْ يُشارَ إليه) إشارةً حسيةً لِذاته[٢]؛ (لأنّ ما مِنْهُ إلى جهةٍ) على تقدير كونه في الجهة يكون (غَير ما مِنْهُ إلى جهةٍ أُخرَى، فينقسمُ وَهْمًا بَدِيهةً)؛ لأنه ملأ المكان، فلا جَرَم يكون يمينُه غيرَ يساره، وفوقُه غيرَ تحته.

ولا يَرِدُ النقضُ بالنقطة؛ فإنها عَرَضٌ عند مثبتيها[٣].

---

(١) * قوله: (أي: لا يمكن... إلخ) هذا التفسير يشمل الفرض العقلي؛ فإن المقسم في القسمة الفرضية والوهمية يتصور على وجهٍ جزئي، والفرق أن تصور الأقسام في الفرضية على وجهٍ كلّي وفي الوهمية على وجه جزئي. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (إشارة حسية لذاته) قيد النفي، والمنفي نفي المقيد لا قيد للمنفي والنفي المقيد، وإلا لا يصح الدليل، وينتقض بالنقطة، فافهم. (مير زاهد).

(٣) * وهم المشّاؤون دون الإشراقيين. (منه رحمه الله).

* قوله: (فإنها عَرَضٌ عند مثبتيها) قال في الحاشية: (وهم المشّاؤون دون الإشراقيين).

اعلم أن النقطة قد يُعتبر ذاتها فقط، وقد يُعتبر معها مفهوم نهاية الخط وانقطاعه، وهكذا الخط والسطح.

وكلام الشيخ في «التلويحات» يدل على أنها موجودة بالاعتبار الأول ومعدومة بالاعتبار الثاني، حيث قال: النهايات عدمية؛ لأنها هي كون الشيء ذا كمية لا يبقى وراءها منه شيء.

فإن قيل: ألستم حكمتم بأن السطح قد يُحَسّ فهو موجود.

يقال: قد يُعبَّر عن مجرد الطول بالخط، وعن العرض بالسطح، وهما من الكمية، فهو بالاشتراك، وإلا فالنهايات العدمية من حيث عدميتها لا تُحَسّ. انتهى

ثم يمكن أن يستدل على وجود الأطراف بأن المقدار المتناهي بحسب الوضع لا بدَّ أن ينتهي بأمرٍ ذي وضع، وهو ليس نفس المقدار ولا جزئيّه.

أمّا الأول فظاهر. وأما الثاني فلأن أجزاءه التحليلية لا تنتهي، وليس جزءٌ منها أولى بذلك من جزء آخر، فيكون عارضًا له، ولما انقطع المقدار عنده لزم أن يكون غير منقسم في الجملة التي فيها انقطع عنده. (مير زاهد).

والبديهة إنما تحكم بتغاير الجهات في المتحيِّز بالذات الذي يملأ المكان، دون العَرَض الذي لا جِرْمَ له[١] ولا شَغْلَ للمكان، فافهم.

وما قيل من أن اللازم أن يكون له نهايتان لا جُزءان فاسد[٢].

لا لما قيل[٣] من أن النهايتين يجب اختلافهما في المحلّ وإلا لَزِم اتحادهما في الوضع[٤]؛ لأن محلَّ النهايتين واحدٌ ضرورة، وإلا لزم من قيام النهايات بالجسم انقسامه في الخارج[٥]، فيلزم كون الجسم منقسمًا بالفعل إلى أجسام غير متناهية، ولأن النهاية قائمة بالجسم بتمامه؛ إذ جزءُ الجسم جسمٌ، فلا جزء أوْلى من جزء، بل لأن النهايتين إن اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه إلى جهةٍ غيرَ ما منه إلى أخرى، وهو باطلٌ كما مَرَّ.

---

(١) * قوله: (لا جِرْم له) الأولى تركُه؛ لأن الجوهر الفرد أيضًا لا جِرم ولا مقدار له لعدم قبوله الانقسام.

والحاصل أن النقطة متحيزة بالعرض، والواسطة واسطة في العروض كاللون والطعم والرائحة، فليس لها تحيُّز حقيقة، فلا يكون لها جهة حقيقة. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (اللازم أن يكون له نهايتان... إلخ) أي أن يكون له عرضان كالنقطتين يصدق عليهما مفهوم النهاية، وإلا يلزم أن يكون نهاية لنفسه ولا يكون فيه اختلاف بحسب الوضع. (مير زاهد).

(٣) * رَدٌّ على بعض شراح «الهداية الأثيرية». (منه رحمه الله).

(٤) * قوله: (وإلا لَزِم اتحادهما في الوضع) لا يخفى أن اتحاد المحل لا يستلزم اتحاد الوضع، وذلك ظاهر، فكأنه أريد بالاختلاف في المحل انقسام المحل وتعدده في الوهم، وحينئذٍ لا يَرِد عليه ما أورده من الوجهين، بل يرجع إلى الجواب الذي ذكره. (مير زاهد).

(٥) * قوله: (وإلا لزم من قيام النهايات... إلخ) بيانه أن النهاية ـ أي: ما يصدق عليه النهاية ـ موجودة في الخارج، فكان محلّها موجودًا فيه، وإذا كان محل كلٍّ واحدة مغايرًا لمحل الأخرى يلزم نهايات غير متناهية في الخارج ومَحالٌ كذلك. (مير زاهد).

وإن اختلفا لزم الانقسام الوهمي في محلّه؛ ضرورةَ أن الإشارة إلى إحدى النهايتين إذا كانت غير الإشارة إلى الأخرى، فيمكن أن يفرز[١] منه في الإشارة شيءٌ عن شيء.

واعلم أن هذا الدليل مع وجازته دَلَّ على انتفاء [الجزء][٢] الذي لا يتجزَّأ إلا في جهة أو جهتين[٣]، وهما الخط والسطح الجوهريان، فثبت أن الغير المتجزِّئ ليس قابلًا للإشارة الحسية.

وينعكس بعكس النقيض إلى أن ما يقبل الإشارةَ الحسيةَ فهو منقسمٌ في الجهات، وهو الجسم كما مَرَّ في صدر الهيكل.



---

(١) في (ف): «يفرض».

(٢) زيادة من (ف، ع).

(٣) * قوله: (دَلَّ على انتفاء... إلخ) دَلَّ على انتفائه بالنظر إلى الجهة التي لا يتجزأ فيها. (مير زاهد).

[الهيكل الثاني]
[في إثبات تجرد النفس وبيان قواها]

(**الهيكلُ الثاني**) في إثبات تجرُّد النفس[1].

(**أنتَ لا تَغْفُلُ عنْ ذاتِكَ أبدًا**) ولو في حال النوم والإغماء.

وهذه مقدمة وجدانية[2].

قال الشيخ الرئيس: ومن جَوَّزَ أن يكون في بعض الأحوال ذاهلًا عن

---

(١) اعلم أن النفس يطلق على معانٍ شتّى، والمراد به هاهنا هو المدبِّر للبدن المتصرِّف فيه، أو الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغذو وينمو ويتحرك بالإرادة ويدرِك الكليات، أو القوة التي صار بها البدن حيًا، بل إنسانًا على ما يستفاد من كلام بعض القدماء. «إشراق هياكل النور» (ص٧٥).

(٢) * **قوله: (وهذه مقدمة وجدانية)** بل برهانية أيضًا، فإنه قد تقرر أن عِلمَ النفس بذاتها عِلمٌ حضوري.

ولا شك أن منشأ الانكشاف في العلم الحضوري هو وجود المعلوم للعالِم في الخارج، فما دامت النفس موجودة كانت ذاتها حاضرة عندها غير غائبة عنها، وإثبات تجردها لا ينافي ذلك؛ فإن التجرد وصفٌ سلبي، ولا يلزم من خفائه غيبوبةُ هويتها وعدمُ حضورها إجمالًا.

قال الشيخ الرئيس في «التعليقات»: «إن وُجد أثرٌ من ذاتي في ذاتي كنتُ أُدرِك ذاتي كما أُدرِك شيئًا آخر بأن يوجد منه أثرٌ في ذاتي، ولكن ليس لوجود الأثر تأثيرٌ في إدراكي لذاتي إلا سبب وجوده لي، وإذا كان وجودي لي لم يحتج في إدراكي لذاتي إلى أن يوجد أمرٌ آخر فيَّ سوى ذاتي». (مير زاهد).

نفسه[١] حتى لا يكون بينه وبين الجماد فرقٌ في تلك الحالة فَلا يُجدي معه هذا البرهان[٢].

(**وما مِنْ جُزْءٍ مِنْ أجزاءِ بَدَنِكَ إلّا وتَنْساهُ أحْيانًا**) كما يشهد به الوجدان، (**ولا يُدْرَكُ الكُلُّ إلّا بأجزائِه**) ففي حال نسيان جزءٍ من تلك الأجزاء لا يكون الكلُّ مُدرَكًا[٣].

(**فلَوْ كُنْتَ أنتَ هذه الجُمْلَةَ**) أو جزءًا من أجزائها (**ما كانَ يستمرُّ شُعورُكَ بذاتِكَ مع نِسْيانِها**)؛ إذْ لا يُعقل الشعورُ بالشيء مع الغفول عنه أو عن جُزئه.

وحاصل البرهان أن النفسَ مشعورٌ بها في جميع الأوقات، ولا شيء من البدن وأجزائه بمشعور به في جميع الأوقات، فالنفس ليست بالبدن ولا شيءٍ من أجزائه، كما قال: (**فأنتَ وراءَ هذا البَدَنِ وأجزائِه**) فلا تكون النفسُ جسمًا أصلًا[٤]؛ لأن كونَ النفسِ جسمًا غير البدن وأجزائه باطلٌ اتفاقًا من العقلاء،

---

(١) * **قوله: (ذاهلًا عن نفسه... إلخ)** الذهول في العلم الحضوري: الغيبوبة وعدم الحضور، بخلاف الذهول في العلم الحصولي فإنّه زوال صورة المعلوم من المدركة فقط، ويقابله النسيان وهو زوالها عن المدركة والخزانة معًا. (مير زاهد).

(٢) هذا المعنى مذكور في «الإشارات والتنبيهات» للشيخ الرئيس ابن سينا بشرح المحقق الطوسي (٢: ٣٤٣)، و«التعليقات» للشيخ الرئيس ابن سينا (ص٧٩، ٨٠).

(٣) **قوله: (وما من جزءٍ من أجزاء بدنك... إلخ)** حاصله أن ما من جزءٍ من أجزاء البدن إلا وهو معلومٌ بعلمٍ حصولي قد تزول صورته عن المدركة والخزانة معًا، لا بعلمٍ حضوري كما يشهد به الوجدان.

كيف ووجود المعلوم في الخارج كافٍ في العلم الحضوري، والعلم بجزء البدن لا يكفي فيه ذلك، بل يتوقف على حصول صورة منه، وربما تزول تلك الصورة بالكلية؟! فافهم واستقم. (مير زاهد).

(٤) هذا مذهب الحكماء وبعض المتكلمين، منهم حجة الإسلام الغزالي، والراغب الأصفهاني، وجمعٌ من الصوفية.

=

بل بديهة؛ فإن العاقل لا يُجوِّز في معرض الإشارة إلى نفسه الإشارةَ إلى شيء خارجٍ من بدنه[١].

(طريق آخر)

مدارُه على أن البدن يتبدل دائمًا كما سيأتي، والنفس ليست بمتبدِّل، بل باقٍ مستمرٌ[٢]، فالنفس غير البدن.

أمّا المقدمة الأولى فأشار إلى بيانها بقوله: (بَدَنُكَ أبدًا في التَّحَلُّلِ والسَّيلان) بسبب تصرُّف الحرارة الغريزية والغريبة في الرطوبات البدنية[٣]،

= ومذهبُ جمهور المتكلمين أنّ النفس الإنسانية جسمٌ مخالفٌ بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء، لطيفٌ نورانيٌّ عُلْويّ، سارٍ في البدن سريان ماء الورد في الورد، لا يتبدل ولا يتحلَّل، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله منها إلى عالم الأرواح ممات. انظر: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للإمام الرازي، وبذيله «تلخيص المحصل» للطوسي (ص٣٢٧)، و«المعالم في أصول الدين» للإمام الرازي بشرح ابن التلمساني (ص٤٨٦)، و«المواقف» للعلامة عضد الدين الإيجي بشرح السيد الشريف الجرجاني، ومعه حاشيتا السيالكوتي والچلبي (٧: ٢٥٤)، و«هدى الناظرين في شرح تهذيب الكلام» للشيخ طه الكوراني (٢: ٧٩).

(١) * قوله: (لأن كون النفس... إلخ) التفصيل أن النفس إما جوهر أو عَرَض، والجوهر إما مجرد أو جسم، والجسم إما خارج عن البدن أو تمامه أو جزؤه.

والمصنف لم يتعرض إلا بإبطال الأخيرين؛ لأن كونها عرضًا مطلقًا وكونها جسمًا خارجًا عن البدن باطل بالضرورة؛ إذ لا يشكُّ أحدٌ من العقلاء في أن المشار إليه بـ«أنا» و«أنت» أمرٌ قائمٌ بذاته، ولا في أنه ليس جسمًا خارجًا عن البدن مباينًا له، بل يشكُّ في أنه البدن، أو داخل فيه، أو جوهر مجرد وليس داخلًا فيه ولا خارجًا عنه، فلما بطل الأولان ثبت الأخير، مع أن ما ذكر في بطلان كونها تمام البدن أو جُزأه يدل على بطلان كونها جسمًا مطلقًا، فتأمل. (مير زاهد).

(٢) في (ر، ف، ع): «ليست بمتبدلة، بل هي باقية مستمرة».

(٣) * قوله: (بسبب تصرف الحرارة الغريزية... إلخ) فيه إشارةٌ إلى أن كلَّ جزء من أجزاء البدن ما دام الحياة في التبدل والسيلان؛ لأن الحرارة بالذات محلِّلة، وكل جزء من البدن لا يخلو =

وأشار إلى أنه[١] بقوله: **(وإذا أتت الغاذِيةُ بما تأتِي)** من الجزء المستحيل من الغذاء الوارد **(إنْ لمْ يتحلّلْ مِنْ بَدَنِكَ العَتيقِ)** أي: الأجزاء التي كانت حاصلةً قبل طريان الجزء الغذائي **(عِنْدَ وُرُودِ الجَدِيدِ)** الحاصل من الغذاء **(لَعَظُمَ بَدَنُكَ جِدًّا)**؛ إذ المفروضُ عدمُ تنقُّصه مع ازدياده حسبما يَرِدُ عليه من الغذاء، فعُلِم أنه يتحلّل منه شيء، فيَخْلُفه الجزءُ الغذائي، فلذلك لا يَفْحُش عِظَمُه.

وأمّا المقدمة الثانية فأشار إليها بقوله: **(ولَوْ كُنْتَ أنتَ هَذا البَدَنَ أو جُزْءًا مِنْهُ لَتَبَدَّلَتْ أنانِيَّتُكَ كُلَّ حِينٍ، ولَما دامَ الجَوهَرُ المُدْرَكُ مِنْكَ، فأنتَ أنتَ لا بِبَدَنِك)** وهاهنا بحثٌ نفيسٌ هو أن هذا البرهان مبنيٌّ على تبدُّل الجسم المغتذي ساعةً فساعةً بانعدام شيءٍ منه وحدوث شيءٍ آخر، ويلزم منه ألّا يكون النموُّ والذبولُ حركةً كمّية[٢]؛ إذ لا بُدَّ في الحركة من بقاءِ موضوعٍ يتبدل عليه أفرادُ

= عنها؛ فإنّ وجوده يتوقف على حرارة غريزية وبعض حرارات غريبة، فلا بدَّ فيه من التحليل ثم من بدل ما يتحلل، فما دام الحياة دامت التجددات بدوام التحلُّلات، ودامت التحلُّلات بدوام التجددات.

فما قيل: إن التبدل إنما هو في الأجزاء الفضلية وأعراضها دون الأجزاء الأصلية، فهو قول خالٍ عن التحصيل.

ولعلك تفطن بما ذكرنا أن هاهنا على تقدير الحركة في الكم حركتين تشبه إحداهما الصاعدة والأخرى الهابطة، وكان للمتحرك في كل آنٍ فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون قبله ولا بعده فيه، وعلى تقدير انتفاء الحركة في الكم تغيرات دفعيّة بين كل تغيرين منها لا تغير؛ لاستحالة تتالي الآنين. (مير زاهد).

(١) في (ف، ش): «بيانه»، وورد في حاشية (ع): «أي إنّه ثابتٌ بقوله: وإذا». اهـ.

(٢) المشهور بين قدماء الحكماء أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع: الكيف والكم والأين والوضع.

ـ أمّا الكيف فوقوع الحركة فيه في الجملة ظاهر، والحركة فيه تسمى «استحالة» كما يسود العنب ويسخن الماء؛ إذ إنها تدل على انتقال الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى على سبيل التدريج. =

المقولة التي تقع فيها الحركة، والمفروض أن المغتذي يتبدل كلَّ حينٍ بانعدام أجزائه، فليس هناك موضوعٌ واحدٌ قَبِل تارةً المقدارَ الصغير وأخرى الكبير(١).

= ـ وأمّا الكم فالحركة فيه تغير الجسم في كمّه تغيرًا متصلًا منتظمًا متدرجًا، وتقع الحركة فيه على وجهين:

الأول: «التخلخل» وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر، وضده «التكاثف».

والثاني: «النمو» وهو ازدياد الجسم بما ينضم إليه، وضده «الذبول».

ـ وأمّا الأين فوقوع الحركة فيه ظاهر، كما في انتقالات الأجسام من مكان إلى مكان، والحركة الأينية هي المسماة بـ«النُقْلَة».

ـ وأما الوضع فوقوع الحركة فيه أيضًا ظاهر، كحركة الكرة على محورها؛ فإنّ وَضْعها يتبدل بتبدل نِسَب النقاط المفروضة على سطحها إلى الخارج عنها تبدلًا متصلًا تدريجيًا.

وشيخ الإشراق ينفي الحركة الكمية في النمو والذبول، ويذهب إلى أن النمو يحصل بانضمام بعض الأجزاء للجسم، والذبول يحصل بانفصالها عنه، كما سيأتي في كلام الشارح. انظر: «نهاية الحكمة» للسيد محمد حسين الطباطبائي (٢: ٩٧)، و«دراسات في الفلسفة الإسلامية» لأستاذنا الدكتور عباس محمد حسن سليمان (ص٢٢٣).

(١) * **قوله: (وهاهنا بحث نفيس... إلخ)** أنت تعلم أنه يلزم مما ذكر في نفي الحركة الكمية للجسم المغتذي نفيُ الحركة الأينية والكيفية والوضعية له، والضرورة تشهد بخلافه؛ لأن المغتذي يتبدل ساعة فساعة لانعدام أجزائه كل حين، فلا يكون الموضوع حين الحركة شيئًا واحدًا يتوارد عليه أفراد المقولة من الأين والكيف والوضع، ولا مخلص هاهنا إلا أن يقال: هيولى العنصريات واحدة بالشخص، ولها وحدة وتشخص بالذات، وفي كل نوع وشخص من العنصريات بواسطة الصور النوعية والأعراض المخصوصة من المقادير وغيرها لها تعين بالعرض، به يختص بذلك النوع أو الشخص كما تقرر عند المحققين من مثبتي الهيولى، فالهيولى في زيد مثلًا يحصل لها بواسطة الأعراض المخصوصة من المقادير وغيرها؛ أي: بواسطة القدر المشترك منها، تعيُّن بالعرض، به تصير مختصة بزيد، وهي تبقى مدة عمره، وعليها يتوارد المقادير المختلفة.

ولا يتوهم أنه حينئذ لا يثبت تجرد النفس بهذا الدليل؛ إذ حينئذ يجوز أن تكون النفس هذه الحصة الباقية من الهيولى؛ لأن الهيولى لها تشخص بالذات يشترك فيها العنصريات كلها. =

وصرَّح في «المطارحات» بنفي الحركة الكمّيّة قال: بل الحركة الكمّيّة(١) إنما هي بالحقيقة حركةٌ أينيّة إمّا للأجزاء الخارجة(٢) بالمداخلة فيها، أو للأجزاء الأصلية بالتفرق(٣)، حتى يمكن للخارجة التخلُّل بينها(٤) كما في النمو، فإنه يتحرك فيه أجزاءٌ خارجةٌ إلى الأجزاء الأولية فتتصل بها، أو لأجزاء الجسم بالانفصال عن بقية الأجزاء كما في الذُّبول(٥).

= ونحن نعلم بالضرورة أن المشار إليه بـ«أنا» له تشخُّص بالذات لا يشترك فيه سواه. كيف ولو كان الأمر كذلك يلزم اتحاد النفوس، واتحاد الشيء مع مادته من حيث هي مادته؟!

هذا ما سنح لي في هذا المقام بفضل الله الملك العلّام. (مير زاهد).

(١) * أي: ما يجعلونه حركة كمية. (منه رحمه الله).

(٢) في (ر، ف): «الخارجية».

(٣) * قوله: (قال: بل الحركة الكمية... إلخ) يعني أن هاهنا حركة واحدة هي في الأين بالذات وبالحقيقة، وفي الكم بالعَرَض وبالمجاز.

ولا يخفى أن الحركة الأينية تتحقق لو كانت تلك الأجزاء حين المداخلة والتفرق والانفصال باقية تعينها، وإلا يلزم ما ذكر في نفي الحركة الكمية.

والتحقيق أن النظر الجلي يشهد بأن هاهنا تغيرًا في الأين وتغيرًا في الكم، والتغير فيهما تدريجيٌّ واحد على تقدير الحركة، ودفعيٌّ متعدد على تقدير نفيها، لا يكون بين كل تغيرين من هذه التغيرات الدفعية تغير؛ لاستحالة تتالي الآنين.

ثم النظر الدقيق يحكم بأن التغير في الكم والأين من قبيل الحركة، وموضوعه هو المادة الباقية من أول الحركة إلى آخرها كما سبق. (مير زاهد).

(٤) في (ف): «فيها»، وفي (ش): «بينهما».

(٥) انظر: «المشارع والمطارحات» للسهروردي، (العلم الثاني، المشرع الثالث): ورقة (٢٥)، مخطوط محفوظ بمكتبة الفاتح، و«التلويحات اللوحية والعرشية» للسهروردي بشرح ابن كمونة (٢: ١٢٦).

ونفَى التخلخلَ والتكاثفَ الحقيقيين، بل أرجعَهما إلى انتفاش أجزاء الجسم وتخلُّل الأجزاء اللطيفة في خللها، واصطدام أجزائه وخروج تلك الأجزاء من خللها، كما في القطن المنفوش تارةً والمضغط أخرى[١].

واعتمد في نفي كون النمو والذبول حركةً كمّيّةً على دليلٍ آخر غير ما لزم من هذا البرهان، وهو أن النمو إنما هو بتخلل بعض الأجزاء في الجسم، وللأجزاء الأولية مقدارٌ باقٍ بحاله، وقد انضَمَّ إليه مقدار الأجزاء الواردة، فليس هاهنا زيادةٌ في مقدار جسمٍ واحدٍ أصلًا، بل انضمام جسمٍ ذي مقدارٍ إلى جسمٍ آخرَ مِثْله[٢].

والذبول إنما هو بتخلُّل بعض الأجزاء عن الجسم وانفصاله منه، فليس فيه تنقُّص مقدارِ جسمٍ واحدٍ، بل الأجزاءُ الباقية باقيةٌ على مقدارها، وإنما انفصل عنها جسمٌ آخرُ له مقدار، فلا يخلو الأمر فيهما عن حركة بعض الأجزاء الخارجة إلى أجزاء الجسم بالالتصاق[٣]، وحركة بعض أجزاء الجسم إلى الخارج بالانفصال، فهي بالذات حركةٌ أينيّة، وبالعَرَض حركةٌ كمِّيّة.

وقد أجاب عنه بعضهم[٤] بأن الأجزاء الأصلية زادت عند النمو على ما

---

(١) * قوله: (ونفى التخلخل والتكاثف الحقيقيين... إلخ) وما ذكر في إثباتهما من الأمارات الحسية فهو استدلالٌ من معلولٍ معيَّن على عِلّة معيَّنة، فلا يفيد اليقين. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (واعتمد... إلخ) لا يخفى أن ما ذكرنا في الدليل الأول يجري في هذا الدليل؛ لأن محل المقادير المختلفة المخصوصة هو المادة التي هي متعينة بالعَرَض بواسطة القدر المشترك بين هذه المقادير المخصوصة، وهي باقية في حال النمو والذبول. (مير زاهد).

(٣) في (ف): «بالاتصال».

(٤) * هو الكاتبي شارح «الملخص». (منه رحمه الله).

* قوله: (وقد أجاب عنه بعضهم) أي: الكاتبي شارح «الملخص» رحمه الله. =

كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الأجزاء الزائدة في منافذها وتشبُّهها بها، وفي الذبول نقصت عما كانت عليه، وإنكار هذا مكابرة[١].

وفَصَّلَ القولَ فيه بعضُ المحققين المتأخرين[٢] فقال: إن كان اتصالُ الزائدة بعد المداخلة بالأصلية بحيث يصير المجموع متصلًا واحدًا في نفسه فالأمر كما قال المجيب، وإلّا فالأمر كما قاله المُورد النافي للحركة في الكم[٣].

أقول: إن الجسم النامي ليس متصلًا واحدًا، وكذا الجزء الغذائي؛ ضرورة كونهما ممتزجين، وبقاء صور البسائط في الممتزجات كما قرّروه في موضعه، فكيف يصير مجموعهما متصلًا واحدًا في نفسه[٤]؟!

= وحاصل الجواب دعوى البديهة في وحدة المحل، وهي غير مسموعة بعد إقامة البرهان على خلافها. (مير زاهد).

قول المحشي: (وهي غير مسموعة بعد إقامة البرهان على خلافها) ورد في (أ): «وهو غير مسموع بعد إقامة البرهان على خلافه».

(١) انظر: «المنصص في شرح الملخص» لنجم الدين الكاتبي، ورقة (٢٦١)، مخطوط محفوظ ضمن مجموعة «فاضل أحمد» بمكتبة كوبريلي.

(٢) * هو الشريف المحقق قُدّس سرُّه، ذكره في «حواشي شرح حكمة العين». (منه رحمه الله).

(٣) انظر: «حكمة العين» لنجم الدين الكاتبي، بشرح ميرك البخاري وحواشي السيد الشريف الجرجاني (ص٢٥٩).

* قوله: (وفصَّل القول فيه بعض المحققين) أي: السيد المحقق قُدّس سرُّه الشريف في «حاشية شرح حكمة العين».

ولا يخفى أن ما قال في الشق الأول يُقضى منه العجب؛ لأنّ المجموع من الأصلية والزائدة مغاير للأصلية بالضرورة وإن صار متصلًا واحدًا.

كيف ويصح تحليله إلى الزائدة ولا يصح تحليل الأصلية إليها؟!

فعلى ذلك التقدير لا يلزم وحدة المحل، فلا يكون الأمر كما قال المجيب. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (أقول إن الجسم النامي... إلخ) هذا أيضًا مما يُقضى منه العجب؛ لأن الاتصال =

ثم على تقدير التنزُّل فلا بُدَّ من أن ينعدمَ المنفصلان[١] ويحدثَ جسمٌ آخرُ متصلٌ كما حُقِّقَ في مقامه[٢]، فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسمٌ آخر، وهذا أيضًا مستلزمٌ لانتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدُّل الموضوع[٣].

وإن أراد بكونهما متصلًا في نفسه المداخلةَ التامّةَ[٤] فذلك لا يحقِّق الحركة في الكمِّ؛ ضرورة أنه لم يزد مقدار جسمٍ واحدٍ أصلًا؛ إذ المقدارُ الزائد قائمٌ بمجموع الأجزاء الجديدة والقديمة.

هذا وقد آلَ كلامُ الشيخ الرئيس في «الشفاء» في الفن الثالث من كتاب «السماء والعالم»[٥] في الفصل المعقود للكلام في النمو إلى أن الباقيَ في

= هاهنا هو كون الشيء بحيث يصح تحليله إلى أجزاء وهمية متشاركة في طبيعة الكل، وهو كما يكون في البسائط يكون في المركبات كالعظم مثلًا، ولا منافاة بين الوحدة بالاجتماع والوحدة بالاتصال من جهتين؛ فإن العظم من حيث الامتزاج من العناصر الأربعة واحد بالاجتماع، ومن حيث الطبيعة العظمية واحد بالاتصال.

وأما ما نوقش بأن تقدير الاتصال لا يستلزم تحقيقه فركيك؛ ضرورة أن سوق الكلام يدل على تجويزه. (مير زاهد).

(١) في (ف): «المتصلان»، وفي (ع): «المنفصلات».

(٢) * قوله: (فلا بُدَّ أن ينعدم... إلخ) مبنى ذلك على رأي المشائين، ولا حاجة إليه؛ لأن المغايرة بين مجموع الأصلية والزائدة وبين الأصلية فقط ظاهرةٌ، سواءٌ كان المجموع متصلًا أو منفصلًا. (مير زاهد).

(٣) * بنى ذلك على مذهب المشائين إلزامًا لهذا القائل؛ فإنه يرى رأيهم، على أنه على تقدير انتفائهما أيضًا كما هو مذهب الإشراقيين لا يتحقق ازدياد جسم واحد في مقداره كما ادّعاه، بل ضمُّ جسمٍ ذي مقدار إلى آخر مثله. (منه رحمه الله).

(٤) * بأن يدخل كلُّ جزءٍ منه في خلل الأجزاء الأولية، ويختلط أجزاءُ كُلٍّ بأجزاء الآخر. (منه رحمه الله).

(٥) * وهو كتاب أحكام البسيطة والمركبة في أحكام البسائط العلوية والسفلية. (منه رحمه الله).

النامي بعضُ المادة الأولى والنوع من الصورة، وأن النوع هو النامي[١]؛ بمعنى أنه الزائد في مقدار خِلْقته بسبب مادته ومقدارها، لا المادة ولا المقدار؛ فإن المادة الباقية لم يزد مقدارها، بل انضاف إليها مادةٌ أخرى فحصل مجموعٌ أعظمُ ممّا كان أولًا؛ أعني المادة الباقية فقط[٢].

وهذا تصريحٌ بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقةً؛ ضرورة تبدُّل الموضوع بزوال شخصٍ منه وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع، فافْهَمْ[٣].

ثم لا يذهبْ عليك أن المصنف أشار في غير هذا الكتاب إلى جريان هذا الدليل في سائر النفوس الحيوانية؛ إذ لو لم يكن لها نفسٌ باقيةٌ لَكان الفَرَسُ

---

(١) ذكره الشيخ الرئيس في الفن الثالث من الطبيعيات (الكون والفساد). انظر: «الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا (٦: ١: ١٤١).

(٢) * قوله: (وأن النوع هو النامي... إلخ) لا يخفى أنه ربما يوصف شيء بشيء وهو ليس محلًّا له، كالانفصال يوصف به الجسمُ ومحلُّه الهيولى، فموضوع المقدار ونموه ليس هو النوع؛ أي: نوع الجسمية، ويقال له «النامي» بمعنى الزائد في المقدار في ضمن الشخص، بل الموضوع هو الهيولى المتعينة بواسطة القدر المشترك بين المقادير المختلفة المخصوصة وغيرها من الأعراض المخصوصة تعينًا بالعرض، وهي باقية لا تتبدل كما بيَّنّاه.

فهذا الكلام لا يدل على نفي الحركة الكمية في النمو.

وأما ما قيل من أن المراد بالنوع هو الصورة النوعية فبعيدٌ عن الصواب؛ لأن الصورة النوعية هي المنمّي لا النامي بمعنى الزائد في المقدار، وليس لها جهة الانفعال، بل الفعل، وليس من شأنها في نفسها الزيادة والنقصان، فكيف يتوارد عليها أفراد المقدار؟! فتأمّل ولا تغفل. (مير زاهد).

(٣) * إشارة إلى ما يُفهمه عبارة الشيخ من نسبة الزيادة في المقدار إلى النوع وإثبات الحركة الكمية له إنما هو على سبيل المجاز؛ ضرورة أن الحركة الشخصية لا بدَّ لها من موضوع شخصي. (منه رحمه الله).

يتبدَّل كلَّ حين، والحدسُ الصائبُ يحكم بخلافه، وبأن الفرسَ يشعر بذاته مستمرًّا مع تبدُّل بَدَنِه، ولذلك يتذكر ما أحسَّه مِن قبلُ.

وللحيوانات أيضًا عنده نفوسٌ مجردةٌ كما هو مذهب الأوائل[١].

وبعضهم أثبتوا في النباتات أيضًا، ويلوح ذلك من بعض «تلويحات» المصنف[٢].

وبعضهم أثبتوا في الجمادات أيضًا.

واعلمْ أنّ بقاء الذات في الحيوانات ظاهرٌ كما في الإنسان، وقد صرَّح الشيخ الرئيس في جواب أسئلة بَهْمَنْيار[٣] بصعوبة التفرقة بين الإنسان وبينها في هذا الحكم.

---

(١) * **قوله: (إن المصنف... إلخ)** الظاهر أن النفوس الحيوانية على تقدير تجرُّدها تكون مدرِكةً للكليات كالنفس الإنسانية، فالتخالف بينهما يكون إما بحسب الحقيقة، أو بحسب الكمال والنقصان كما هو رأي الإشراقيين، أو بحسب أوصافٍ أخرى غير الإدراك. **(مير زاهد)**.

(٢) انظر: «شرح التلويحات» لابن كمونة (٢: ٢٠٧، ٢٢٠).

* **قوله: (وبعضهم أثبتوا في النبات أيضًا... إلخ)** الظاهر أن النباتات والجمادات على ذلك التقدير تكون مدركة للكليات، فالآية الكريمة ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤] تكون على ظاهرها. **(مير زاهد)**.

(٣) بَهْمَنْيار بن المرزُبان العجمي الآذربيجاني، كان مجوسيًّا ثم أسلم، وهو من أعيان تلامذة الشيخ الرئيس ابن سينا، والمباحثات التي لابن سينا أكثرها مسائل بهمنيار، وكان يبحث عن غوامض المشكلات، توفي سنة (٤٥٨هـ)، من تآليفه: «التحصيل»، و«البهجة» في المنطق والطبيعي والإلهي، و«رسالة في مراتب الموجودات»، و«رسالة في إثبات العقول الفعّالة والدلالة على عددها وإثبات النفوس السماوية». انظر ترجمته في: «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» (ص٣١٦)، و«الأعلام» للزركلي (٢: ٧٧)، و«هدية العارفين» (١: ٢٤٤)، و«معجم التاريخ، التراث الإسلامي في مكتبات العالم» (١: ٧٤٦).

وأمّا في النبات فليس في تلك المرتبة من الظهور، لكن للنظر فيه مجال، وفي الجماد أخفَى.

ولقد كرَّر بهمنيار استفسار بقاء الذات من الشيخ الرئيس، وآلَ جميعُ أجوبته إلى إثباته في الحيوان بهذا الدليل، وصرَّح بأن إثباته في غير الحيوان صعب.

ولمّا بالغ بهمنيار في التنقير[١] حتى أبدى احتمال تبدُّل الذات في الإنسان أيضًا[٢] قال الشيخ في جواب بعض إيراداته على ما سمع من الشيخ: كيف يجعلني المسموع منه، مع تجويزه تجدد الذات[٣]؟!

---

(١) التنقير: التفتيش، ومنه: رجلٌ نقّارٌ ومُنَقِّرٌ، والمُناقَرة: مراجعة الكلام بين اثنين وبثُّهما أحاديثَهما وأمورَهما. انظر: «لسان العرب» (٥: ٢٣٠) مادة (نقر).

(٢) انظر: «المباحثات» للشيخ الرئيس ابن سينا (ص٥١ وما بعدها).

(٣) * يعني: لو تجدد الذات لم أكن المسموع منه. (منه رحمه الله).

* قوله: (قال الشيخ في جواب... إلخ) تنبيهٌ على بقاء الذات بما هو مركوزٌ كلّ فطرةٍ من بقاء السامع والمسموع والمسموع منه، وعلى هذا مدار أحكام الشرع والعقل.

والعجب أن بعض الأغرّة قال هاهنا قولًا غريبًا، وهو أن للتلميذ أن يقول: أنا إنما أباحثك لأنك تقول في هذا الوقت أيضًا ما كنتَ قلتَ أولًا، وأنا أقول أيضًا ما كنتُ قلتُ أولًا، وإن كان شخصك هذا غير شخصك الأول، وشخصي هذا أيضًا غير شخصي الأول.

وزعم أن ما ذهب إليه التلميذ موافق لما ذهب إليه الصوفية من تجدد الأمثال.

ولا يخفى أن قول الشيخ تنبيهٌ على بقاء الذات بما هو بديهي أولي، ومن البَيِّن الظاهر أن «أنا» و«أنت» جزئيّان، ولو فُرِض التعدد فيهما لصارا كُلِّيين.

ثم بَيْنَ قول الصوفية قَدَّسَ اللهُ أسرارَهم ـ وهو أن في كل آنٍ بالنسبة إلى كل شخص إعدامٌ وإيجادٌ؛ بناءً على أن لله تعالى أسماءً متقابلة بعضها قهرية وبعضها لُطفية، ولا تعطيل فيهما بالنسبة إلى أشخاص العالم من الجواهر والأعراض ـ وبَيْنَ قول بهمنيار بونٌ بعيد؛ فإن كلامهم ليس في الذوات والهويات، بل في أوصافٍ غير مشخصة من حيث هي أوصاف تابعة غير مستقلة.

=

ولقد أطنبنا في هذا المقام، عسى أن ينتفع بذلك أولو الأفهام.

وبالجملة فلا بُدَّ من تلطيف النفس وتدقيق النظر، عسى أن يتجلّى جَلِيَّةُ الحال، والله الموفّق لكلِّ خيرٍ وكمال.

ثم إن المصنف عقّب هذا الدليل بذكرٍ تنبيهيٍّ فقال:

(كَيْفَ) تكون أنت عينَ البدن **(وَيَتَحَلَّلُ)** البدن، **(وَلَيْسَ عِنْدَكَ مِنْهُ خبرٌ)** فلو كنتَ هذا البدن أو شيئًا من أجزائه ـ وأنت لا تغفُل عن ذاتك ـ لَكُنت خبيرًا بما يتحلَّل منك، **(فَأَنتَ وَرَاءَ هَذِهِ الأشياء)**.

(طريق آخر)

(لا تُدْرِكُ أَنتَ شَيْئًا) مغايرًا لنفسك ولصفات نفسك **(إِلّا بِحُصُولِ[1] صُورَتِهِ عِنْدَكَ)**.

قال في «المطارحات»: إذا أدركْنا شيئًا بعد أن لم نُدركه، فإمّا أن يحصل فينا أمرٌ ما أو لم يحصل.

= ولا شك أن ما يخالف أحكامَ الشرع والعقل هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار، دون التبدل في أوصافها وتوابعها من حيث هي أوصافها وتوابعها كما يقوله الصوفية. (مير زاهد).

قول المحشي: **(والعجب أن بعض الأغرة... إلخ)** لعل مراده بـ«بعض الأغرة» الملا صدرا ومن وافقه ممن يقول بالحركة الجوهرية.

ولمزيدٍ من التفصيل انظر: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» لصدر الدين الشيرازي (٣: ١٠٨)، و«رسالة الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية» للشيخ محمد بخيت المطيعي (ص٤٦).

(١) في (ر): «بحضور».

وعلى الثاني فإمّا إن زال عنّا شيءٌ أو لم يَزُل، فإن لم يحصل ولم يَزُل فاستوى حالُنا قبل الإدراك وبعده، وهو مُحال.

وإن زال عنّا شيءٌ فإمّا أن يكون ذلك الشيءُ إدراكَ أمرٍ آخر أو صفةً غير الإدراك.

وعلى الأول فيكون ذلك الإدراكُ أمرًا وجوديًا؛ إذ الأمرُ العدميُّ لا يكون انتفاءَ ما ليس بشيء[1].

أقول: الأولى[2] في هذا الشق أن يقال: فينتهي إلى إدراكٍ وجوديٍّ، وإلا كان للنفس إدراكاتٌ غيرُ متناهية[3]، ويكون كلٌّ منها انتفاءَ إدراكٍ آخر حاصلٍ قبله.

---

(١) انظر: «المشارع والمطارحات» للسُّهْرَوردي، (العلم الثالث، المشرع السابع) (ص٤٧٤).

* قوله: (فيكون ذلك الإدراك... إلخ) وأيضًا يلزم أن تكون الإدراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدةً أو مساويةً للإدراكات الحاصلة في الزمان اللاحق؛ إذ حينئذٍ لا يكون إدراكٌ في الزمان اللاحق إلا يكون بإزائه إدراكٌ في الزمان السابق، واللازم باطل؛ لأن العلوم تتزايد يومًا فيومًا. (مير زاهد).

(٢) * وجه الأولوية أن المقدمة الأخيرة في الدليل السابق ممنوعة، بل ظاهرة البطلان، على أنّ في هذا الطريق دقائق لا يخفى دفعها. (منه رحمه الله).

* قوله: (أقول: الأولى) نُقل عنه في وجه الأولوية ـ أي: الراجحية ـ أن المقدمة الأخيرة من الدليل السابق ممنوعة، بل ظاهرة البطلان. ولا يخفى أن العدمي هاهنا مقابل المَلَكَة لا العدمي المحض الذي ليس وصفًا؛ ضرورة أن الإدراك لو كان عدميًا لَكان صفةً عدمية. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (وإلا لَكان للنفس إدراكات غير متناهية) أي: على سبيل التعاقب؛ لأن كلًّا منها انتفاءٌ للآخر.

وهذا التسلسل وإن كان في الأمور الاعتبارية، لكنّه في الإدراكات على تقدير حدوث النفس مُحال. (مير زاهد).

ثم إن كان الإدراكُ انتفاءَ إدراكٍ آخر[١] فالإدراكُ الذي يَعْقُبه إن كان انتفاءً للإدراك السابق عليه كان انتفاءً لانتفاء الإدراك السابق عليه بمرتبتين الذي كان هذا الإدراك انتفاءً له، وانتفاءُ انتفاءِ الشيء يستلزم تحقُّقَ ذلك الشيء، فيتحقق الإدراك المنتفي، فيستلزم الإدراك الثالث للإدراك المفروض الأول، وهكذا يستلزم كل إدراكٍ للإدراكات السابقة عليه بالمراتب الشفع؛ أعني الواقعة في المراتب الوتر، مثلًا لما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه، وما يسبقه بأربع مراتب وهو خامسه، وهكذا[٢].

وعلى الثاني وهو أن يكون انتفاء صفةٍ غير الإدراك، فللنفس إدراكُ أمورٍ لا تنتهي إلى حدٍّ، فيجب أن تكون فيها صفاتٌ غير متناهية، يبطل واحدٌ منها عند قَصْد النفس إلى إدراك شيء[٣].

---

(١) * بمعنى أن يكون الثاني انتفاءً للأول، والثالث انتفاءً للثاني، وهكذا. (**منه رحمه الله**).

(٢) * إذا اعتبر مرتبة من المراتب مبدأً وعدَّ الإدراكات منها متصاعدًا، فالذي يتقدمه بمرتبتين ثالثه، والذي يتقدمه بأربع مراتب خامسه، وهكذا. (**منه رحمه الله**).

(٣) * **قوله: (ثم إن كان الإدراك... إلخ)** حاصله أنه على هذا التقدير يلزم إعادة السلسلة الغير المتناهية بعينها بمراتب غير متناهية.

وفيه نظر؛ لأن الإدراك لو كان انتفاءً لا يكون انتفاءً محضًا على طريق السلب البسيط، بل انتفاءً ثابتًا على طريق السلب العدولي؛ ضرورة أن الإدراك صفة قائمة بالمُدرِك، والسلب البسيط ليس صفة لشيء، ولمّا كان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء إدراكًا كان انتفاءُ الانتفاءِ انتفاءً للانتفاءِ الثابت.

ولا شكَّ أنه لا يستلزم تحقق الشيء، بل أعم من تحقق الشيء ومحض انتفاء؛ لأنه حينئذٍ يكون في قوة السالبة المعدولة، والسالبة المعدولة أعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصَّلة.

ألا ترى أن سلب العمى ربما لا يستلزم تحقُّق البصر لامتناعه، فكذا انتفاءُ انتفاءِ الشيء لا يستلزم تحقُّقَ الشيء لامتناع إعادته. (**مير زاهد**). =

ثم الإدراكُ للشيء تحصيلٌ لا انتفاءٌ، ويجده الإنسان من نفسه تحصيلًا لا تَخْلية.

وليس وجودُ الشيء في الأعيان نفْسَ الإدراك به، وإلا لَكان كلُّ موجودٍ مُدرَكًا لكلِّ أحد.

وأيضًا ما كان المعدومُ في الأعيان مُدرَكًا[١]، وما سبق علمٌ بشيءٍ على وجوده[٢].

= قول المحشي: (وفيه نظر... إلخ) قد أجاب عنه في «شرح الرسالة المعمولة» فقال: «ويمكن الجواب عنه بأن المقصود ليس لزوم اجتماع الإدراكات الغير المتناهية، بل لزوم تعاقبها، ولا شكَّ أنه على تقدير أن يكون كلُّ إدراكٍ زوالًا للإدراك السابق عليه يلزم إدراكات غير متناهية على وجه التعاقب؛ إذ زوال الشيء ليس إلا عدمه اللاحق المتأخر عن تحققه». انظر: «شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق» للعلامة مير زاهد الهروي (ص١٠١).

(١) * قوله: (وأيضًا ما كان المعدوم في الأعيان... إلخ) يدل ذلك على أن المعدوم بالذات نفس الصورة الذهنية دون عين الخارجي، وعلى أن الحاصل في الذهن نفس الشيء دون شبحه؛ لأن العلم يتعلق بما له نحوٌ من الوجود لا بالمعدوم الصرف، ويتعلق بنفس الشيء لا بشبحه كما تشهد به الضرورة. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وما سبق علمٌ بشيءٍ على وجوده) ثم نقل: «وما لَحِقَ عِلمٌ بشيءٍ وُجودَه»، فكأنّه نظر إلى أن العدم اللاحق الزماني غيبوبة، وليس عدمًا في الحقيقة كما ذهب إليه كثيرٌ من المحققين، واختاره الشارح رحمه الله في رسالة «الزوراء». (مير زاهد).

قول المحشي: (واختاره الشارح في رسالة الزوراء) تقريره ما ذكره المحقق الدوّاني بقوله: «إذا اعتبرت الامتداد الزماني الذي هو محتدُ التغير والتبدل وعرشُ الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدةً وجدته شأنًا من شؤون العلة الأولى محيطًا بجميع الشؤون المتعاقبة، ثم إذا أمعنتَ النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة إلى الزمانيات الواقعة تحت حيطته، وأمّا المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة إليها، بل الجميع متساوية بالنسبة إليها متحاذية في الحضور لديها، فما ظنُّك بأعلى شواهق العوالي؟! ليس عند ربك صباح ولا مساء». انظر: «الرسالة الزوراء» للدواني (ص١١).

وفي الجملة لا بُدَّ من حصول أثرٍ في النفس، فإذا كان للشيء وجودٌ من خارجٍ إن لم يطابقه الأثر الذي عندك فليس بإدراكٍ له كما هو، وإن طابقه من وجهٍ فإدراكٌ له من ذلك الوجه، وإن طابقه من جميع الوجوه التي هو بها فحصل الإدراكُ به كما هو، هذا ما ذكره.

وأنت خبيرٌ بأنه لا يخلو عن ضرب إقناع؛ إذْ لِمَ لا يجوز أن يكون الحاصلُ للنفس نسبةً ما إلى ذلك المعلوم[١]؟!

فإن قلت: تحقُّق النسبة فرعُ تحقُّقِ المنتسبين، ونحن ندرك ما ليس بموجودٍ في الخارج، فلا بُدَّ له من وجود، وإذ ليس له في الخارج فهو في الذهن[٢].

قلت: الدليل جارٍ على أن للمفهومات ضربًا آخر من الوجود[٣]، وأمّا أنه

---

(١) * قوله: (إذ لِمَ لا يجوز... إلخ) لا يخفى أن العلم يتصف بالمطابقة واللا مطابقة، وقد أخذه المستدل، ولا شكَّ أن النسبة لا تتصف بهما كما يشهد به الوجدان.
والتحقيق أن الصورة الذهنية لا تحتاج إلى الإثبات، كفاك تنبيهًا عليه ملاحظة التصورات والتصديقات، سِيَّما الحسيات والخياليات.
ومرادُ النافين للوجود الذهني ـ كما قال بعضهم ـ نفيُ حصول الأشياء بأنفسها في الذهن.
وما ذكر في «المطارحات» وإن كان أولًا في صورة الاستدلال، لكن انجرَّ ثانيًا إلى دعوى البديهة.
وقد سبق الكلام على وجه يدل على أن الأشياء حاصلة في الذهن بأنفسها كما سبقت إليه الإشارة. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (لا بُدَّ له من وجود... إلخ) فالعلم الذي به الانكشاف يكون حينئذٍ نفسَ الصورة الذهنية من حيث إنها صورة ذهنية، ويكون التغاير بينه وبين المعلوم تغايرًا اعتباريًّا، ولا يكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (الدليل جارٍ على أن للمفهومات نحوًا آخر من الوجود... إلخ) أنت تعلم أن هذا الوجود الذي يتوقف العلم عليه هو ليس إلا الوجود في نفس العالم؛ فإن الوجود في الخارج عنها سواءٌ كان وجودًا عينيًّا أو وجودًا في مدرك آخر لا ينتفي العلم بانتفائه كما أنه لا يتحقق بتحققه على ما يشهد به الوجدان السليم والفهم المستقيم. (مير زاهد).

في الذهن فلا، ثُمَّ[١] على ذلك التقدير فلا يلزم إلا وجوده في مدركٍ ما، عقلًا كان أو نفسًا، إنسانيةً أو فلكيةً أو غيرها[٢] إن أمكن.

وأمّا أن كلَّ معلوم[٣] فهو موجودٌ في نفس عالمة فلا يتمُّ الدليل عليه سالمًا عن المنع.

ثم على تقدير أن يكون زوالًا لإدراك أمرٍ آخر فلِمَ لا يجوز أن يكون زوالًا لإدراكٍ حضوريٍّ لا يكون مسبوقًا بعدم الإدراك[٤]؟ ولا يلزم من كون كلِّ إدراكٍ حصوليٍّ[٥] زوالًا لإدراكٍ أن يكون الإدراكُ الحضوريُّ كذلك، فيندفع ما ذكره وما ذكرنا.

وعلى تقدير أن يكون زوالًا لأمرٍ آخَرَ غيرِ الإدراك فلا يلزم أن تكون للنفس صفاتٌ غير متناهية، وإنما يلزم أن لو كان في قوة النفس إدراكاتٌ غير متناهية، وربما يمنع ذلك، ويقال: لكلِّ نفسٍ قوةُ ما يحصل له من المعلومات، وتلك أمورٌ متناهية.

ثم لو سُلِّمَ فإنما يلزم أن يكون في قوّته صفاتٌ غير متناهية أو غير واقعة[٦]،

---

(١) في (ر، ف، ع، ش): «فلا نسلم».

(٢) * أي: غير النفس الإنسانية والفلكية والعقل، سواءٌ كان ذلك الغير مدركًا أو غير مدرك. (منه رحمه الله).

(٣) في (ف): «مفهوم».

(٤) * قوله: (فلِمَ لا يجوز... إلخ) الظاهر أن المستدل أراد بالإدراك الإدراكَ الحصولي، فعلى هذا زوال الإدراك الحضوري يكون انتفاءً لصفة أخرى غير الإدراك، ويكون داخلًا في الشق الثاني. (مير زاهد).

(٥) * أشار إلى أن المبحث هو الإدراك الحصولي، ولذلك صدَّر المبحث بقوله: إذا أدركنا شيئًا بعد أن لم ندركه. (منه رحمه الله).

(٦) في (ر): «غير واقفة».

=

فإن قوةَ الشيء يكفيه قوة ما يتوقف عليه، ولا يلزم كونه بالفعل[١].

ثم لو سُلِّمَ فبُطلان التالي ممنوع؛ إذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مترتبة[٢]، فافْهَمْ.

---

* قوله: (في قوة النفس إدراكات غير متناهية أو غير واقفة) قال بالترديد؛ لأن عبارة المستدل تحتمل كلًّا منهما، وإن كان الثاني متبادرًا منها؛ فإن «إلى لا نهاية» يتبادر منه الأول، و«لا إلى نهاية» يتبادر منه الثاني، وزاد لفظ «القوة» لأن الظاهر عدم فعليتها. (مير زاهد).

(١) * قوله: (وربما يمنع ذلك) يمكن تقويته بما ذهب إليه بعضهم من أنه لا ترقي للنفس بعد قطع تعلقها عن البدن. (مير زاهد).

قول المحشي: (بعضهم... إلخ) لعل مراده بـ«بعضهم» علاء الدولة السمناني؛ حيث نقل عنه القول بنفي ترقِّي النفس في النشأة الآخرة. قيل: لكنّه لا ينكر الترقي مطلقًا، وإنما ينكره في المعارف الإلهية. انظر: «شرح رسالة التصور والتصديق» للعلامة مير زاهد الهروي (ص١٠٤).

(٢) * قوله: (إذ لا يلزم... إلخ) منع ترتُّب تلك الصفات ولم يمنع اجتماعها؛ لأن هذا المنع بعد تسليم كونها بالفعل وكونها مجتمعة.

وقد استدلَّ الشارح رحمه الله في «شرح العقائد العضدية» على أن الأمور الغير المتناهية مطلقًا مترتبة بأن مجموع الأمور الغير المتناهية يتوقف عليه إذا أُسقط عنه واحدٌ لكونه جزءًا له، وهكذا المجموع الثاني إذا أُسقط عنه واحد، وهكذا المجموع الثالث، حتى يترتب المجموعات الغير المتناهية.

قلت: هذا لا يتمُّ سواء كان العدد مشتملًا على الجزء الصوري أو غير مشتمل عليه:

أما على الأول فظاهر.

وأما على الثاني فلأن العدد على ذلك التقدير ليس وحداتٍ محضة، بل وحداتٌ مجتمعة معروضة للهيئة الوحدانية؛ ضرورة أن مراتب العدد موجودة في نفس الأمر، ولها أحكام خاصة، فلا تكون كثرة محضة، بل لا بدَّ لها من وحدةٍ ما، ومن البيِّن أنه لا يلزم من جزئية الوحدات المحضة جزئيةُ الوحدات المجتمعة.

وأيضًا كل واحدٍ من الآحاد هذه المجموعات كان جزءًا لها بمراتب غير متناهية، ولا شك أن كونَ الشيء جزء الشيء مرتين علامةٌ لاعتبارية ذلك الشيء فضلًا عن مراتب غير متناهية. (مير زاهد).

وتقرير البرهان: أن النفس لا تدرك شيئًا إلا بحصول[١] صورةٍ منه عندها، فإن كان إدراكها له إدراكًا[٢] مطابقًا فلا بُدَّ من حصول الصورة المطابقة له عندها[٣] كما أشار إليه بقوله: (فإنّهُ يَلْزَمُ أنْ يَكُونَ ما عِنْدَكَ مِنَ الشَّيءِ الَّذِي أدْرَكْتَهُ مُطابِقًا لَهُ) في الماهيّة، لا يفاوته إلا في الوجود[٤]؛ فإن الدليل لو تمّ دَلَّ على وجود الماهيّات أنفسها في الذهن لا على وجود أشباحها التي هي ماهيّاتٌ مغايرةٌ لها.

ولو قيل بالشبح والمثال فيُراد بالمطابقة المحاكاةُ التامّةُ بأن يكون شبحًا له في الواقع[٥]، فإنّ الشبحَ الإنسانيَّ يطابق الإنسان ولا يطابق الفرس، وشبح العظيم يطابق العظيم ولا يطابق الصغير.

(وإلّا لمْ تَكُنْ أدْرَكْتَهُ كما هُوَ) بل أدركته بصورة غيره، مثلما إذا رأيتَ شبحًا من بعيد فأدركتَه بصورة الفرس فإذا هو إنسان، فثبت أن النفس لا تدرك الشيءَ إدراكًا له كما هو[٦]؛ بمعنى أن يكون الحكم المقارن لذلك التصور

---

(١) في (ر): «سبق له».

(٢) في (ف): «إدراكه إدراكًا»، وفي (ص، ر): «إدراكه لها».

(٣) في (ص، ر، ع، ش): «عنده».

(٤) * قوله: (لا يفاوته إلا في الوجود) يعني في خصوص الموجود من الخارجي والذهني وفي لوازمه. والدليل المذكور كما عرفتَ يدل عليه؛ فإنه يدل على أن ما هو معلومٌ بالذات يحصل في الذهن بنفسه وماهيته، لا بشبحه ومثاله. (مير زاهد).

(٥) * قوله: (ولو قيل بالشبح والمثال... إلخ) المطابقة بين العلم والمعلوم على ذلك التقدير تكون في العوارض، فلا تكون مطابقةً حقيقية؛ فإن المطابِق والمطابَق في الحقيقة حينئذٍ عوارض العلم به والمعلوم لا نفسهما. (مير زاهد).

(٦) * قوله: (بل أدركته بصورة غيره... إلخ) فالمطابقة هاهنا بمعنى مطابقة الصورة الحاصلة لمأخذها، وهي تتضمن الحكم بأن المأخذ في الواقع هذه الصورة. =

بكون تلك الصورة مطابقًا له حقًا إلا بحصول صورته المطابقة له[١].

وهذه مقدمةٌ من مقدمات الدليل.

(وَعَقَلْتَ مَعانِيَ يَشْتَرِكُ فِيها كَثِيرُونَ) تُحمل عليهم[٢]، وتصير آلةً لملاحظتهم على الوجه المطابق بالمعنى الذي مرّ[٣]، (كالحَيَوانِيَّة) المطلقة (فإنَّكَ عَقَلْتَها على وَجْهٍ يَسْتَوِي نِسْبَتُها إلى الفِيلِ والذُّبابَةِ)؛ إذ لم تأخذ فيها مقدارًا معيَّنًا، فإنك تجد تفرقةً بين المقيَّد به وبين المطلق.

= وللمطابقة معنيان آخران:

ـ الأول: مطابقة الصورة لذي الصورة، وهو يشمل التصورات كلها؛ إذ ما من تصورٍ إلا وهو مطابقٌ لما هو صورةٌ له.

ـ والثاني: مطابقة الحكم للواقع، وهو مع مقابلها ـ أي: اللا مطابقة ـ يختص بالتصديقات. ولهذا يُسمع منهم تارةً أن التصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق، وتارةً أن كلها مطابق، وتارةً أن المطابقة واللا مطابقة لا تجريان فيها. (مير زاهد).

(١) * قوله: (بمعنى أن يكون... إلخ) لا يخفى أن ما يلزم من عدم مطابقة الإدراك أولًا وبالذات هو عدم الصورة المطابقة، وأما نفي الحكم المقارن فيلزم منه ثانيًا وبالعَرَض.

والشارح رحمه الله ترك الأول وأخذ الثاني، فكأنه نظر إلى قول المصنف رحمه الله كما هو، لكنه يحتمل أن يكون قيدًا للإدراك، ولا يكون محمولًا عليه، فافهم. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وعقلت معاني... إلخ) أي: معاني كلِّية؛ فإن الكلية والجزئية بمعنى الاشتراك واللا اشتراك صفتان للمعلوم؛ فإن المحمول هو المعلوم دون العلم، وبمعنى الانطباق واللا انطباق صفتان للعلم؛ فإن المنطبق هو الصورة العلمية من حيث إنها صورة علمية دون المعلوم. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (على الوجه المطابق... إلخ) متعلق بالتعقل؛ بمعنى أن يكون صورة ذلك التعقل مطابقةً لمعقولها كما ذكرنا، أو بمعنى أن يكون الحكم المقارن لذلك التعقل حقًا كما ذكره، وليس متعلقًا بالملاحظة حتى يرجع إلى عقد الوضع؛ لأن المقصود مطابقة العلم للمعلوم لا مطابقة الكلي للجزئيات.

ثم هاهنا إشارةٌ إلى أن المعلوم بالذات في علم الشيء بوجه ذاتي أو عرَضي هو الوجه دون ذي الوجه، فتعرَّف. (مير زاهد).

(فَصُورَتُها) الحاصلةُ (عِنْدَكَ) الحالَّةُ في نفسك (غَيْرُ ذاتِ مِقْدارٍ؛ لأنَّها تُطابِقُ الصَّغِيرَ) كالذُّبابة (والكَبِيرَ) كالفيل، ولا شيء من ذي المقدار بمطابقٍ للصغير والكبير معًا بديهةً.

(فَمَحَلُّها مِنْكَ أيضًا غَيْرُ مُتَقَدِّرٍ، وهُوَ نَفْسُكَ الناطِقَةُ) لأنك تعلم أنك المدرك للمعنى الكلِّيِّ[1].

وإنما قلنا: إن محلَّها غير متقدر (لأنَّ ما لا يَتَقَدَّرُ لا يَحُلُّ في جِسْمٍ مُتَقَدِّرٍ) وإلا لَعَرَضَ لها بتوسط المحلِّ مقدارٌ، فثبت أن النفس غير متقدِّرٍ[2].

(فَنَفْسُكَ غَيْرُ جِسْمٍ) لأن كلَّ جسمٍ متقدِّر بذاته، (ولا جُسْمانيَّة) لأن كلَّ جُسمانِيٍّ متقدِّر بتوسط محلِّه.

(ولا يُشارُ إليها لِتَبَرِّيها) وتنزُّهِها (عن الجِهة)؛ لأن كلَّ ما يُشار إليه حسًّا فهو

---

(١) * قوله: (لأنك تعلم... إلخ) متعلق بما يدل عليه قول المصنف: (فمحلُّها منك)، لا بقوله (وهو نفسك الناطقة)؛ لأنه ليس كلُّ مدرِكٍ لشيء ما محلًّا له؛ فإن النفس الناطقة مدركةٌ للمعنى الجزئي وليست محلًّا له، بلِ المحلُّ نفس المدرَك أو آلته. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وإلا لَعرض لها... إلخ) هذا ينتقض بالوجود والوحدة والنقطة؛ فإنها لا تتقدر بتقدُّر المحل.

والتحقيق أن الوصف في المتقدر إمّا انتزاعيٌّ، وهو أن يكون الموصوف بحيث يصح انتزاعه عنه كالوجود والوحدة.

وإمّا انضماميٌّ، وهو إما أن يكون موصوفه أمرًا ممتدًّا منقطعًا عنده ومنتهيًا إليه كالنقطة ونحوها، وإما ألّا يكون كذلك، بل يكون تمامه شاملًا بتمامه، ويكون في كل جزءٍ منه شيءٌ منه.

ومن المعلوم بالضرورة أن الأولينِ لا يتقدران بتقدُّره، والثالث يتقدر بتقدُّره، وأن الصورة العلمية الحاصلة في النفس على تقدير تقدُّرها من قِبَل الثالث.

خذ هذا المقال، ودع ما قيل أو ما يقال. (مير زاهد).

جسمٌ أو جُسمانِيٌّ بناءً على ما مرَّ من نفي الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه[١].

(وهِيَ أحَدِيَّةٌ) أي: غير منقسمةٍ إلى الأجزاء المقدارية، (صَمَدِيَّةٌ) أي: لا مادة لها، فهي غير منقسمة إلى الأجزاء المتحدة في الوضع كالهيولى والصورة[٢]؛ فإن «الصَّمَد» في اللغة: ما لا جوف له، والهيولى تُشبه الجوفَ من حيث كونها محلًّا للجزء الآخر، والمحلُّ يشبه الباطن كما أن الحالَّ يشبه الظاهر.

وأيضًا الصورة معلومة الوجود بالبديهة، والهيولى خفيُّ الوجود يحتاج إلى البرهان.

(لا يَقْسِمُها الأوهامُ أصلًا) والقسمة الوهمية يمكن أن تعمَّم بحيث تشمل وجهي القسمة[٣]، وإن شاع استعماله في الأول؛ لأن الوهم يدرك الهيولى والصورة الجزئيتين، فيتمكن من تحليل الجسم إليهما.

---

(١) * **قوله: (لأن كل ما يشار إليه... إلخ)** الظاهر أن يقول: كل ذي جهة فهو جسم أو جُسماني، فكأنه تعليلٌ لترتب عدم الإشارة على التبري لا لنفس التبري. (**مير زاهد**).

(٢) * **قوله: (أي: لا مادة لها... إلخ)** أنت خبيرٌ بأن المصنف رحمه الله ليس قائلًا بالهيولى، فلا يناسب تفسير «**الصمدية**» بذلك، إلا أن يقال: أراد بالمادة أعمَّ من الهيولى الأولى والثانية، لكنّه لا يلائم ما ذكر من وجه الاستعارة.

فالأولى أن يفسِّر **(الأحدية)** بما لا ينقسم أصلًا لا إلى الأجزاء المقدارية ولا إلى الأجزاء الخارجية، ويفسِّر **(الصمدية)** بالمرجوعة إليها في العالم الصغير، المستندة إليها آثار هذا العالم؛ فإن «الصمد» جاء أيضًا في اللغة (فَعَلٌ) بمعنى المفعول؛ من صَمَدَ إليه؛ أي: قصده، فهو السَّنَد المصمود إليه في الحوائج. (**مير زاهد**).

قول المحشي: (بالمرجوعة إليها): ورد في (ب): «**برجوعه إليها**».

(٣) * أي: القسمة إلى الأجزاء المقدارية، والأجزاء المتحدة في الوضع. (**منه رحمه الله**).

* **قوله: (والقسمة الوهمية... إلخ)** الظاهر أن المراد بقسمة الأوهام ما يشمل القسمة الوهمية والفرضية؛ لأن القاسم في الوهمية والفرضية هو الوهم؛ إذ الجسم ما لم يتعين بمقدار مخصوص لا ينقسم فلا بدَّ حين القسمة من تصوره بوجه جزئي. =

ولمّا كان الوهمُ ينازع العقلَ في ثبوت المجرَّدات، فإنه يحكم بأن كلّ موجودين فإمّا أن يكون أحدهما داخلًا في الآخر أو خارجًا عنه، حتى إن الذين يتبعون حُكمه ينكرون ما وراء المحسوسات، أشار إلى دفعِه بقوله: (ولمّا **عَلِمْتَ أنّ الحائِطَ لا يُقالُ لَهُ: أعْمَى، ولا: بَصِيرٌ؛ فإنّ العَمَى لا يُقالُ إلّا على مَنْ يَصِحُّ أنْ يُبْصِرَ**) فإنه عدمُ البصرِ عمّا مِن شأنه أن يكون بصيرًا، (**فالبارِي**) تعالى **الذي يَثبت** بعد ذلك تجرُّده، والغرض هاهنا تقريب تجرُّد النفس إلى الفهم؛ فإن بعضًا ينكر تجرُّدها مع اعترافه بتجرُّد الواجب، (**والنَّفْسُ الناطِقةُ وغَيْرُهما ممّا سيأتِي ذِكْرُهُ**) من العقول (**لَيْسَتْ جِسْمًا ولا جُسمانيّة، فهِيَ لا داخِلةَ العالَمِ ولا خارِجه، ولا مُتَّصِلةً ولا مُنْفَصِلةً**)؛ لأن الخروج عدم الدخول عمّا من شأنه الدخول، والانفصال عدم الاتصال عمّا من شأنه [الاتصال][١]، ولو أُريدَ بهما عدم الدخول والاتصال مطلقًا كان خارجًا ومنفصلًا[٢].

= فالفرق بينهما ليس في القاسم ولا في المقسوم، بل في القسم؛ فإنه في الوهمية متصور بوجهٍ جزئي، وفي الفرضية بوجهٍ كلّي.

وأمّا التعميم بحيث يشمل وجهي القسمة ـ أي: القسمة إلى الأجزاء المقدارية، والقسمة إلى الأجزاء المتحدة في الوضع ـ فغير ظاهر؛ لأن المصنف ليس قائلًا بالهيولى. (مير زاهد).

(١) ساقط من (ص).

(٢) * قوله: (لأن الخروج عدم الدخول... إلخ) يمكن أن يقال: إن الاتصال هاهنا اتصال إضافي لا يعقل إلا بين المتصِل والمتصَل به، وهو كون الجسم متحد النهاية بجسم آخر، أو كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر.

فكان الانفصال المقابل له أمرًا إضافيًا، بمعنى كون الجسم غير متحد النهاية بجسم آخر، أو كون الجسم لا يتحرك بحركة جسم آخر.

وهكذا الدخول هاهنا أمرٌ إضافيٌّ لا يُعقل إلا بين الداخل والمدخول فيه، وهو بمعنى كون المتحيز جزءًا لمتحيز آخر، فكان الخروج المقابل له أمرًا إضافيًا بمعنى كون المتحيز بحيث لا يكون جزءًا لمتحيز آخر. =

(وكُلُّ هَذِهِ مِنْ عَوارِضِ الأجْسامِ يَتَنَزَّهُ عَنْها ما لَيْسَ بِجِسْمٍ).

وإذ قد أثبتَ تجرُّدَ النفس أشار إلى تعريفه[1] بقوله: (فالنَّفْسُ الناطِقَةُ جَوْهَرٌ) لأن كُلَّ أحد يعلم بالبديهة أنه قائم بذاته ليس عارضًا لغيره (لا يُتَصَوَّرُ أنْ يَقَعَ إليه الإشارةُ الحِسِّيَّةُ) لِما مرَّ من المقدمات، وبه يخرج الأجسام.

(مِنْ شَأْنِهِ أنْ يُدَبِّرَ الجِسْمَ) بحفظ تركيبه، وإيصاله إلى الكمال اللائق به بحسب الإمكان، وبه يخرج العقول؛ لأنها مجرَّدةٌ ذاتًا وفعلًا[2]، ولم يعتبر التدبير بالفعل ليشمل النفس بعد قطع التعلُّق شمولًا ظاهرًا.

(ويَعْقِلَ ذاتَه) بذاته (والأشْياءَ الخارِجةَ عَنْهُ بِصُوَرِها)، وليس لهذا القيد فائدةٌ احترازية، لكن لمّا كان أخصَّ خواصِّه به تعرَّض له[3].

ثم أشار إلى ذكر منبه على تجرُّده ينتفع به أربابُ البصيرة من ذوي النفوس المشرقة بقوله: (وكَيْفَ يَتَوَهَّمُ الإنسانُ) فيه تعريضٌ على القائلين بجسميّتها (هَذِهِ الماهِيَّةَ القُدسِيَّةَ جِسْمًا والحالُ أنَّهُ إذا طَرِبَتْ طَرَبًا رُوحانِيًّا) مبدؤه وُرود

= فالخروج والانفصال هاهنا معنيان إضافيان، وأما عدم المَلَكة فهو لازمٌ للمعنى المقصود ومساوٍ له. (مير زاهد).

(١) * قوله: (أشار إلى تعريفه) الحقيقي من حيث التجرد؛ فإن التعريف الاسمي يكون قبل إثبات المُعرَّف، وتعريفه من حيث هو غير صحيح لكونه معلومًا بالعلم الحضوري، ولك أن تجعل ذلك تصديقًا لا تعريفًا. (مير زاهد).

(٢) في (ف): «وعقلًا».

(٣) * لأنه الكمال المعتد به الذي يخصه. (منه رحمه الله).

* قوله: (وليس لهذا القيد... إلخ) لك أن تقول: قوله: (من شأنه... إلخ) قيدٌ واحدٌ أشار به إلى أن للنفس الناطقة جهتين: جهة إلى عالم الغيب، وهي باعتبارها مستفيضة عما فوقها من المبادئ العالية، وجهة إلى عالم الشهادة، وهي باعتبارها متصرفة فيما تحتها من الأبدان. وفائدته الاحتراز عن العقول تأسيسًا، وعن النفوس المادية تأكيدًا. (مير زاهد).

بارقٍ إلهيّ، وهو الذي يسميه إخوان التجريد بالبسط (تَكادُ تَتْرُكُ عالَمَ الأجْسامِ وتَطْلُبُ عالَمَ ما لا يَتَناهَى ؟!) كما يشهد به أرباب الشهود. وفي نسخة: (تَسْتَرِطُ) أي: تبتلع ما لا يتناهى لفرط إحاطتها، ومعلومٌ لأهل الحَدْس أنه ليس في وُسع الجسم ذلك.

[قوى النفس الظاهرة]

ثم لمّا فرغ من تحقيق ماهيّة النفس شرع في تفصيل قُواها فقال: (وهَذِهِ النَّفْسُ) الناطقة الإنسانية (لَها قُوًى) تعمُّها وغيرها من النفوس الحيوانية (مِنْ مُدْرِكاتٍ) أي: آلاتٍ للإدراك[١] (ظاهرةٍ) باعتبار محالِّها، أو باعتبار مدرَكاتها[٢].

(وهِيَ الحَواسُّ الخَمْسُ) ولمْ يُعثر على غيرها لا فينا ولا في غيرنا، مع احتمال أن يكون لغيرنا ولم نطلع عليه، كما أنه لو لم يكُن للإنسان أحدُ هذه الخمسة لم نكُن نتصوَّره[٣]، ....

(١) * قوله: (أي: آلات للإدراك... إلخ) هذا مما تشهد به البديهة؛ ضرورة أن المُدرِك هو المشار إليه بـ«أنا» و«أنت»، وهو ليس هذه القوى.

ثم الحواس الظاهرة آلات بعيدة، والحواس الباطنة آلات قريبة كما يظهر بالنظر الصحيح.

ومعنى كونها آلات للنفس كونها شروطًا لفيضان الإدراك على النفس من المبدأ الفيّاض باستعمالها فقط أو مع حصول الصورة الإدراكية فيها.

ثم الإدراك هاهنا إدراكُ الجزئي، أو أعمُّ منه ومن إدراك الكلّي؛ فإنه يحصل بالانتزاع عن الجزئيات. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (باعتبار محالِّها... إلخ) أي: محالِّها بحسب الظاهر؛ فإن محالَّها في الحقيقة هي الروح الحيواني كما سيجيء، وهو ليس بظاهر.

ثم الظاهر أنه لا حاجة إلى هذين الوجهين؛ لأن هذه القوى ظاهرةٌ بنفسها لا يحتاج وجودها إلى دليل، ولهذا لم ينكرها أحد. (مير زاهد).

(٣) في (ف): «لم يمكن أن نتصوره»، وفي (ع): «لم نتصوره».

كالأكمه الذي لا يتصور كيفية الإبصار[١]، فالمحصور في الخمس هو المعلوم، لا ما هو ممكنُ التحقق أو ما هو متحقِّقٌ في نفس الأمر[٢].

(وهِيَ: اللَّمْسُ) قوةٌ منبثّةٌ بواسطة الأعصاب في جلد البدن وأكثر اللحم وغيرهما كالغشاء، بسبب انبثاث[٣] حاملها، وهو الروح النفساني كما سيأتي.

قالوا: وهو أعمُّ الحواس، ولا يصح بقاء الحيوان بدونه[٤]؛ لأنه مركَّبٌ من العناصر، وصلاحه ببقاء الاعتدال، وفساده بارتفاعه بسبب غلبة أحد العناصر،

---

(١) * قوله: (كما أنه... إلخ) شبَّه عدم التصديق بعدم التصور؛ لأن عدمه يستلزم عدمه. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (فالمحصور في الخمس هو المعلوم... إلخ) أي: المعلوم من حيث هو معلوم، لا من حيث هو متحقق أو ممكن، وفيه إشارة إلى العذر عن إيراد الحصر الظني، مع أن المبحث يقضي بأن حَصْرَ المعلوم من حيث هو معلوم حَصْرٌ قطعيّ. (مير زاهد).

(٣) في (ف): «انتشار».

(٤) * قوله: (وهو أعمُّ الحواس... إلخ) أعمِّيته من وجوه ثلاثة:

- الأول: أنه متحقق في كل حيوانٍ، بخلاف سائر الحواس فإنها في بعض الحيوانات مفقودة؛ كالخراطين الفاقدة للحواس الأربع، والخُلْد الفاقد للبصر. يدل عليه أن بقاء الحيوان لا يصح بدونه.

- والثاني: أنه في تمام البدن إلا فيما له عدم الحسّ نافع؛ كالقلب والطحال والرئة. يدل عليه المشاهدة.

- والثالث: أنه أعمُّ بحسب المتعلق. يدل عليه أن البسائط العنصرية ليست خالية عن الكيفيات الملموسة، وخالية عن سائر الكيفيات المحسوسة. (مير زاهد).

قول المحشي: (الخراطين.. الخلد): «الخراطِين»: دِيدانٌ طِوالٌ توجد في الأراضي النَّدِيّة وفي طين الأنهار.

قال المرتضى الزبيدي: «قال شيخنا رحمه الله تعالى: إنهم ذكروا أنها ليس لها من الحواس إلا القوة اللامسة».

و«الخُلْد»: دابّةٌ عمياء، وهي ضربٌ من الجرذان تحت الأرض لم تُخلَق لها عيون. انظر: «تاج العروس»: (٣٤: ٤٨٥)، (٨: ٦١).

فلا بُدَّ من قوةٍ تُميِّز بين ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الأولَ ويهرب عن الثاني[١]، فلذلك قدَّمها المصنف[٢].

وهذه القوة تدرِك ما يؤثِّر فيه بالمضادة، وذلك التأثير موقوف على المماسّة، فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتأثر منه، فلا يدركه وإلّا لاجتمع فيه مثلان، وهو مُحال[٣].

---

(١) * قوله: (لأنه مركب من العناصر الأربعة... إلخ) دليل لمِّي حاصله أنّ مزاج الحيوان صلاحه باعتدال الكيفيات الأربعة، وفساده بارتفاع اعتدالها.

فالنظر إلى العناية الإلهية يقتضي أن يكون فيه قوة مدركة لما يناسبه ولما يضاده، وليست تلك القوة في سائر المركبات؛ لإبائها عن قبولها وعدم استعدادها لها. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (فلذلك قدَّمها المصنف) ليوافقَ الوضعُ الطبعَ؛ فإن العامَّ مقدَّم على الخاص تقدمًا سوى التقدمات المشهورة وإن كان العموم لا بحسب الصدق. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (وهذه القوة... إلخ) تحقيقه أن الحرارة مثلًا من حيث إنها حرارة مضادة للبرودة من حيث إنها برودة، وكذلك أوساطهما؛ ضرورة أن المرتبة البعيدة من الحرارة برودة بالنسبة إلى القريبة وحرارة بالنسبة إلى الأبعد منها.

ومن المعلوم أن تعدُّد الحقيقة الواحدة منها الواقعة في مرتبة واحدة منها ليس إلا لتعدد المحل، فلو فُرض اجتماع المثلين من تلك الحقيقة في محلٍّ واحدٍ يلزم اجتماع المثلين المستحيل لا من تلك الحقيقة في محلٍّ واحد.

ومن المعلوم أيضًا أن العضو اللامس لا بُدَّ له من الانفعال عن الملموس وحصوله فيه، وإلا لا يلمس الملموس حقيقة.

فعند إدراك هذه القوة إن لم تكن الكيفية الملموسة مضادة لكيفية اللامس يلزم اجتماع المثلين المستحيل في اللامس.

لا يقال: الكيفيات إذا كانتا مختلفين في الشدة والضعف يلزم اجتماع الضدين؛ إذ عند مماسّة اللامس بالملموس يحصل فيه الكسر والانكسار، ويحدث كيفية هي الملموس حقيقة. (مير زاهد).

ولما كان آلة اللمس ذات كيفيات لكونها مركبةً من العناصر الأربع[١]، فبقدر ما يقرب من التوسط الاعتدالي يكون إدراكه، فكلّما كان أقرب كان إدراكُه أكثرَ لكون تأثره عن الكيفيات أكثر[٢].

ولمّا كان قوة اللمس في الجلد من بين الأعضاء أكثر، ثم في جلد اليد من بين سائر الجلود، ثم في جلد الكف، ثم في جلد الراحة، ثم في جلد الأصابع، ثم في جلد السبّابة، ثم في جلد أنملتِها؛ كان كلٌّ من تلك الأعضاء أعدلَ ممّا دونها على الترتيب.

ومدرَكاتُ تلك القوةِ الكيفياتُ الأربعُ التي هي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وغيرها أيضًا من الخِفّة والثِّقَل، والمَلاسة والخشونة، والصلابة واللين[٣].

---

(١) * قوله: (ولما كان آلة اللمس... إلخ) أي: العضو اللامس له كيفية مزاجية هي حرارةٌ بالنسبة إلى البرودة، وبرودةٌ بالنسبة إلى الحرارة، وليست خاليةً عنها بالكلّية. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (فبقدر ما يقرب... إلخ) بيانه أن الكيفية الملموسة كالحرارة لا تتأثر عن مثلها، والأبعد منها أكثر تأثرًا من الأقرب منها كما تشهد به الضرورة، وليس في العضو اللامس ما هو في غاية البعد لتركُّبه من العناصر الأربعة، والكسر والانكسار من كيفياتها، فبقدر ما يمكن في مراتب عرض المزاج من البعيد يكون إحساسه.
ولا شكَّ أن الأبعد من هذه المراتب بالنسبة إلى الأطراف ما كان قريبًا من مرتبة الاعتدال، فبقدر القرب منها يكون إحساسه، فكلما كانت آلةُ اللمس أقربَ من الاعتدال يكون إحساسُه أكثر.
ولهذا يظهر أن الحارَّ المزاج إحساسه للبرودة أكثر وإن كانت مضرَّتها أقل، وإحساسه للحرارة أقل وإن كانت مضرَّتها أكثر، والبارد المزاج بالعكس، ولعل التجربة تشهد بذلك. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (الكيفيات الأربع التي هي الحرارة... إلخ) الحرارة أعمُّ من الحرارة النارية والحرارة الغريزية، وهذه الحرارة هي آلةٌ للطبيعة، ونسبت إليها كدخدائيةُ البدن، وسمّاها أفلاطون بـ«النار الإلهية»، والحرارة الفائضة عن الشمس، والحرارة الحادثة من الحركة؛ فإن كلًّا منهما كيفية ملموسة، صرح بذلك كثيرٌ منهم. =

وقيل: إن لها مدرَكاتٍ أخرى كالهشاشة، واللزوجة، وتفرق الاتصال[1].

= إلا أن الحرارة الغريزية لا تُحَس في النبات، والخاصة المشهورة ـ أي: تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات ـ شاملةٌ لها؛ لأن العناصر الأربعة بعد زوال الصورة النوعية التركيبية تصير متفرقةً ومتشاكلة.

وأمّا الرطوبة فلها معنيان:

ـ الأول: كيفية تقتضي سهولةَ الالتصاق والانفصال، ويقال لها «البلّة» ولمقابلها «الجفاف».

ـ والثاني: كيفية تقتضي سهولةَ التشكل.

والأشبه ما قال بعضهم: إنها بالمعنى الأول ملموسة، وبالمعنى الثاني غير ملموسة، ولهذا كلام الشيخ الرئيس في فصل «الأسطقسات» من «الشفاء» يدل على أنها غير ملموسة، وفي كتاب «النفس» من «الشفاء» يدل على أنها ملموسة.

والخِفّة والثقل أيضًا لهما معنيان:

ـ الأول: قوة بواسطتها مدافعة صاعدة من المركز نحو المحيط؛ كما في الزِّقّ المنفوخ المسكن تحت الماء، وقوة بواسطتها مدافعة هابطة إلى المركز؛ كما في الحجر المسكن في الهواء.

ـ والثاني: نفس المدافعة الصاعدة والهابطة، والملموس منهما هو الثاني دون الأول.

وكذا المَلاسة والخشونة لهما معنيان:

ـ الأول: استواء وضع الأجزاء ولا استوائه.

ـ والثاني: كيفية تابعة لاستواء وضع الأجزاء، وكيفية تابعة للا استوائه.

والأول من مقولة الوضع، والثاني من الكيفيات الملموسة. (مير زاهد).

قول المحشي: (كدخدائية البدن) قال العلامة الشيرازي قدَّس اللهُ سِرَّه: «الكدخدائية» كالمصدر من «كدخداهْ»، وهو اسم فارسي مركب معناه: «ربُّ البيت»؛ لأن «كد» باللسان الفهلوي معناه: البيت، و«خداه» معناه: الرب، إلا أنهم ليسوا يعنون بقولهم: «كدخداه» صاحب البيت فقط، بل قد اتسعوا في استعماله، ونقلوا عن معناه، وسمَّوا به كل مدبِّرٍ لأمرٍ ما تشبيهًا بربِّ البيت، ولذلك يكون معنى «كدخدائية البدن» تدبير أمره وإصلاح خلله. انظر: «شرح كلّيات القانون (التحفة السعدية)» للعلامة قطب الدين الشيرازي، المجلد الخامس، ورقة (١٩٧)، مخطوط محفوظ بمكتبة آيا صوفيا.

قول المحشي: (الزِّقّ المنفوخ) الزِّقّ: وعاء من جلد. المعجم الوسيط (١ : ٣٩٦).

(١) في (ر): «والتفرق والاتصال».

وقيل: إن الإحساس بهذه على وجه التبعيّة، وكذا بالصلابة واللين[١].

وقيل: إن قوة اللمس خمس قوى: الحاكمة بين الحارّ والبارد، والحاكمة بين الرطب واليابس، والحاكمة بين الخفيف والثقيل، والحاكمة بين الأملس والخَشِن، والحاكمة بين الصُّلب واللَّيِّن[٢].

ومنهم من جعلها أربعًا، وأسقط الحاكمةَ بين الخفيف والثقيل.

---

(١) * **قوله: (وقيل: إن الإحساس بهذه على وجه التبعية... إلخ)** يعني أن إحساس الهشاشة واللزوجة يتبعه إحساس الرطوبة واليبوسة؛ فإن اللزوجة كيفية تقتضي سهولة التشكل وصعوبة التفرق، والهشاشة كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق.

وسهولة التشكل والتفرق من الرطوبة، وصعوبتهما من اليبوسة.

وكذا إحساس الصلابة واللين بتبعية إحساسهما؛ فإن اللين كيفية تقتضي قبول الغمر إلى الباطن، ويكون للشيء بها قَوام غير سيّال، والصلابة مقابلها، وسهولة الغمر من الرطوبة، وتماسكه من اليبوسة.

ولا يخفى أنه لو سُلِّم تبعية وجود هذه الكيفيات لوجود الرطوبة واليبوسة فلا نُسلِّم تبعية وجود إحساسهما، وأما تبعية تفرق الاتصال فمبنيٌّ على مذهب جالينوس؛ فإن الألم هو إدراك اللا ملائم من حيث هو لا ملائم.

والمؤلم بالذات عند الجمهور هو تفرق الاتصال، وعند جالينوس هو سوء المزاج، وتفرق الاتصال تابع له. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (وقيل: إن قوة اللمس... إلخ)** إليه ذهب كثيرٌ من المحققين كالشيخ الرئيس وغيره، كأنهم بنوا ذلك على ما مهَّدوه في تكثُّر القوى من أن لكل طائفة من الأمور المتناسبة قوةً خاصة يستند إليها تلك الأمور.

ولا شكَّ في أن الحرارة والبرودة وأوساطهما متناسبة، ليست تلك المناسبة بين الرطوبة واليبوسة وأوساطهما، فيكون للحرارة والبرودة قوة، وللرطوبة واليبوسة قوة أخرى، ويكون لكل منهما مدرِك وحاكم؛ أي: آلةٌ للإدراك، والحكم لا يكون للآخر.

ولمّا كانت تلك القوى متلازمةً بحسب المحل ومتحدةً في نحو الإحساس يظن أنها قوة واحدة. (مير زاهد).

(والذَّوْقُ) وهي قوةٌ منبَثّةٌ في العصب المفروش على جِرم اللسان، تدرِكُ الطعومَ بواسطة الرطوبة اللُّعابية العذبة التي تتكيف بكيفية الطعم الوارد[١]، أو لا تتكيف بل تمتزج بها الأجزاء اللطيفة من ذي الطعم، وتغوص في العصب المذكور، فتدرك ما فيها من الطعوم على الاحتمالين[٢].

وهي أهمُّ الخمسة للحيوان بعد اللمس، وأشبهُ القوى بها لتوقُّف إدراكها على المماسّة أيضًا[٣]، حتى إن بعضًا من الأوائل أرجع الكيفيات المَذُوقة إلى الملموسات، فلذلك عقّبها بها.

وما يدرَكُ بهذه القوة هي الطعوم التسعة وما يتركب منها[٤].

---

(١) * قوله: (بواسطة الرطوبة اللعابية العذبة) إشارة إلى أن هذه الرطوبة المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة تكون خالية عن الطعم ليؤدِّى طعم المذوق كما هو. (مير زاهد).

(٢) * وقوله: (على الاحتمالين) هاهنا احتمال آخر، وهو أن يكون التكيُّف والامتزاج معًا. والمحسوس الحقيقي على الأول هو كيفية الرطوبة، وعلى الثاني هو كيفية ذي الطعم، وعلى الثالث هو مجموع الكيفيتين، لكن الأولى لا بالأصالة وليس عليها المدار، والثانية بالأصالة وعليها المدار.

وعلى كل تقدير لا واسطة بين الحاس والمحسوس، قال الشيخ الرئيس في «الشفاء»: «بالحرَى أن تكون هذه الرطوبة للتسهيل، وأنها تتكيف وتخلط معًا، ولو كان سبيلٌ إلى الملامسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة لَكان يكون ذوق». (مير زاهد).

(٣) * قوله: (لتوقف إدراكها على المماسة... إلخ) إلا أن نفس مماسة ذي الطعم لا تؤدي الطعم، ونفس مماسة النار مثلًا تؤدي الحرارة، فإرجاع المذوق إلى الملموس الراجع إلى إرجاع الذوق إلى اللمس ليس على حقيقته. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (هي الطعوم التسعة... إلخ) هي المرارة، والحرافة، والملوحة، والعفوصة، والحموضة، والقبض، والحلاوة، والدسومة، والتفاهة، وما يتركب منها ثنائيات وثلاثيات ورباعيات، وهكذا من التركيبات لا ينتهي إلى حد.

والتركيب هاهنا ليس على حقيقته، بل المراد منه كون الطعم بحيث يصح انتزاع طعوم أخرى منه؛ فإن الطعوم كلها بسيطة وليست بمركبة. =

(والشَّمُّ) وهي قوةٌ منبثّةٌ في زائدتَيْ مقدَّم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، تدركُ الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة، ولا يفتقر إدراكها إلى مماسّة الجِرم الموضوع للرائحة كما في الحاسّتين السابقتين[١].

نعم، يحتاج إلى انفعال الهواء المتوسط بتلك الرائحة.

وقيل: بل يتحلّل من ذي الرائحة جزءٌ لطيفٌ[٢] يختلط بالهواء، فيصل إلى الخيشوم فيدرك برائحته[٣].

= ثم الظاهر أنه لا دليل على حصر الطعوم في التسعة وفيما يتركب منها إلا الاستقراء، فيجوز أن يكون في الوجود طعمٌ آخَر سوى هذه الطعوم، خصوصًا في النشأة الآخرة، بأن يكون لذة جسمانية أو ألمًا جسمانيًا. (مير زاهد).

(١) * كذا في «المطارحات»، و«شرح التلويحات».

أقول: وفيه نظر؛ لأن الشمَّ إن كان بتحلُّل الأجزاء من ذي الرائحة ووصولها إلى الخيشوم فظاهرٌ توقُّفه على مماسة ذي الرائحة، وإن كان بتكيُّف الهواء فكذلك يتوقف على وصول الهواء الذي هو ذو الرائحة إلى الخيشوم.

ولا يمكن أن يراد عدم التوقف على مماسة الموضوع الابتدائي؛ لأن اللمس أيضًا كذلك، فإنَّا نحس بالحرارة من النار الموضوعة بقربنا بسبب تكيُّف الهواء المجاور. (منه رحمه الله).

* **قوله: (ولا يفتقر إدراكها... إلخ)** أي: لا يفتقر إدراكها على طريق السلب الكلي إلى الموضوع الابتدائي للرائحة، بخلاف الحاستين السابقتين؛ فإن فيهما ليس هذا السلب.

فلا يَرِد ما نُقل عنه في الحاشية **أن اللمس أيضًا لا يفتقر إلى مماسة الموضوع الابتدائي، فإنَّا نحسُّ بالحرارة من النار الموضوعة بقربنا**؛ لأن السلب الكلِّي مقابله الإيجاب الجزئي، مع أن الموضوع الابتدائي ما لا يكون آلة، ولا شكَّ أن الهواء المجاور للنار كذلك. (مير زاهد).

(٢) في (ر): «أجزاء لطائف».

(٣) * **قوله: (وقيل... إلخ)** استدل عليه بأن الشمَّ لو لم يكن بتحليل الأجزاء وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح.

ولا يخفى أنه لا يدل على أن تحلُّل الأجزاء سبب لنفس الشم، بل على أنه سبب لزيادته، فإنه يقوي سببه الذي هو تكيف الهواء. =

ورُدَّ بأنه قد تصل الرائحة من مسافة بعيدة، ربما يكون ذو الرائحة صغيرًا بحيث لا يمكن أن يتحلّل منه ما يشغل تلك الأحياز الكثيرة[١].

فقد حُكي أن الرَّخَمة[٢] انتقلت من مسافة مائتي فرسخٍ برائحةِ جيفةٍ من حربٍ وقع بين اليونانيّين، ودلَّهم على انتقالها من تلك المسافة عدمُ كون الرخمة في تلك الأرض إلا في نحو هذا الحد من المسافة.

وقد يقال: لعل المتحلّل منه أجزاءٌ صغارٌ جدًّا تختلط بجميع تلك الأجزاء الهوائية[٣].

= قال الإمام الرازي رحمه الله: الحقُّ أن كليهما ممكن، فيكون وصول أجزاءِ ذي الرائحة إلى آلة الشم سببًا، كما أن وصول الهواء المتكيف إليها سبب.

والظاهر أنه أراد أن كلًّا منهما سببٌ لا على التعيين.

ثم هاهنا قولٌ آخَر وهو أن ذي الرائحة ينقل في الخيشوم من غير تكيف الهواء وتحلُّل الأجزاء، وقُربه فيه كافٍ، وهو قول ظاهر البطلان، ولهذا لم يذكره الشارح؛ ضرورة أن المسك قد يذهب إلى مسافة بعيدة أو يُحرق بالكلية مع أن رائحتَه باقيةٌ في الهواء مدة متطاولة. (مير زاهد).

(١) * قوله: (ورُدَّ بأنه... إلخ) ورُدَّ أيضًا بأن القليل من المسك يُشَمُّ على طول الأزمنة وكثرة الأمكنة من غير نقصانٍ في وزنه وحجمه.

ويمكن الرد أيضًا بأنه يلزم منه أن يكون كل ذي رائحة دائمًا في التحليل والانفصال مع أن بعضه صلب لا يقبل الانفكاك بسهولة، وبأن هذه الأجزاء المتحللة لا بدَّ لها من حركة إلى آلة الشم، وهي عند الخلو عن هبوب الريح ليست طبعية، ولا إرادية، ولا قسرية.

أما نفي الأولين فظاهر. وأما نفي الأخير فلأنه قد فُرض الخلو عن هبوب الريح. (مير زاهد).

(٢) الرَّخَمة: طائر أبقعُ يشبه النسر في الخِلقة، يقال له: الأنوقُ، والجمع: «رَخَمٌ». انظر: «الصحاح» (٥: ١٩٢٩)، مادة (رخم).

(٣) * قوله: (وقد يقال... إلخ) لا يخفى أن هذه الأجزاء معدودة سواءٌ كانت متزايدة أو متساوية أو متناقصة، ليس من شأنها أن تشغل أحياز مائتي فرسخ. =

والاستبعاد لا يكفي في أمثال هذه المطالب.

وبمثل ذلك يُدفع ما يقال: لو كان كذلك لانعدم القدرُ القليلُ من ذي الرائحة بعد مدّةٍ مديدة(١).

وإنما قَدَّمَ الشمَّ لأن الاحتياج إليه أكثر في بقاء البدن من الأخيرين(٢)؛ إذْ مِن المشمومات ما له كيفيّةٌ سُمّيّةٌ يُستدلُّ عليها برائحته فيُجتنَب، ولذلك فإن هذه القوة أعمُّ القوى بعد اللمس والذَّوق.

قالوا: وهذه القوة في هذا الطير وكثيرٍ من الحيوانات قويةٌ(٣)، وهي في الإنسان ضعيفةٌ جدًّا، ويُشبَّه إدراكُ الإنسانِ الروائحَ بإدراكِ ضعيفِ البصرِ شبحًا من بعيد(٤).

(والسَّمْعُ) وهي قوةٌ مرتَّبةٌ في الروح المصبوب في العصب المفروش على سطح باطن الصِّماخ(٥) ....

= نعم يَرِد عليه أنه يجوز أن يكون إدراكُ هذا الطيرِ الجيفةَ بالباصرة حين هو متحلّق في الجو العالي. (مير زاهد).

(١) * **قوله: (وبمثل ذلك يدفع... إلخ)** منع الملازمة أو منع بطلان اللازم. وفيه أن مثل هذا الممنوع البعيد عسى أن لا يمنع اليقين لصاحب الحدس. **(مير زاهد)**.

(٢) * **قوله: (لأن الاحتياج إليه... إلخ)** لا يخفى ما فيه من الإقناع، والأولى أن يقال: مدركات الذوق والشم ـ أي الطعم والرائحة ـ من توابع التركيب بخلاف مدركات الأخيرين؛ فإنها مطلقًا ليست كذلك فروعيت هذه المناسبة. **(مير زاهد)**.

(٣) * **قوله: (قالوا: وهذه القوة... إلخ)** كأنهم علموا ذلك عن مثل الحكاية المذكورة؛ حيث يكفي في شمّ هذا الطير أدنى تكيُّف في الهواء. **(مير زاهد)**.

(٤) * **قوله: (وهي في الإنسان ضعيفة... إلخ)** أُعطيت تلك القوة للإنسان بقدر ما يحتاج إليه الإنسان، فلا يقال إنه لا يلائم ما قال من شدة الاحتياج إليها. **(مير زاهد)**.

(٥) الصِّماخ: قناة الأذن التي تُفْضِي إلى طبلته. «المعجم الوسيط»: (١: ٥٢٢).

تدرك الأصواتَ[١]، والهيئاتُ العارضة لها التي هي الحروف بتوسط الهواء المتموّج بسبب قرعٍ أو قلعٍ[٢] عنيفَين[٣]؛ إذ بالقرع ينضغط الهواء فينفلت من بين الجسمين بشدة، وبالقلع يتولّج بينهما بعنفٍ فيتموّج، فينتهي تموُّجه إلى الهواء المجاور للصماخ ويُمَوِّجه[٤] نحو تَمَوُّجه، فيقع على جلدةٍ مفروشةٍ على عَصَبةٍ مقعَّرةٍ كمدِّ الجلد على الطبل، فيحصل طنينٌ تدركه القوة[٥].

---

(١) * قوله: (وهي قوة مرتبة في الروح... إلخ) الروح الحيواني حامل للقوى كلِّها، فكان ذكره في السمع والبصر وعدمُ ذكره في القوى السابقة إشارةً إلى كثرة الروح الحامل لهاتين القوتين. (مير زاهد).

(٢) القَرْع: المساس بعنف، والقَلْع: التفريق بعنف. «الكلّيات» للكفوي (ص٧٣٤).

(٣) * قوله: (والهيئات... إلخ) لا شكَّ في وجود هيئات مقطعة للأصوات وعروضها لها، فالحروف عند الشيخ نفسُ تلك الهيئات، وعند بعضِ الأصواتُ من حيث إنها معروضة لها، وعند بعضٍ مجموعُ العارض والمعروض.

ويمكن أن يقال: الصوت هو الأول؛ لأن الحروف موجودة، والثاني والثالث أمران اعتباريّان لأخذ الحيثية التقييدية في الثاني والهيئة الاجتماعية في الثالث، وهما من الأمور الاعتبارية، فليتأمّل. (مير زاهد).

(٤) في (ف، ش): «وتموجه».

(٥) * قوله: (فيحصل طنينٌ تدركه القوة) يتبادر منه أن الصوت يحدث في الهواء المجاور للصماخ ولا وجود له في الهواء الخارج عنه.

والأشبه وما عليه الأكثر هو أنه يحدث في الهواء الخارج أيضًا، والدليل عليه أنه لو لم يوجد إلا في الصماخ لما أدرك جهةً واحدةً من القرب والبعد؛ إذ حينئذٍ لا وجود له في مكانٍ وجهةٍ من خارج الصماخ، واللازم باطل؛ لأنّا إذا سمعنا الصوت نعرف أنه من اليمين أو اليسار، أو من القريب أو البعيد.

وتحقيق ذلك أنه إذا وقع قرعٌ أو قلعٌ وتصادم المقروع القارع أو المقلوع القالع يَحدث هواءٌ متموّج على شكل الدائرة، ويتكيّف بالصوت، ثم ينعدم هذا التموج والصوت ويحدث هواء متموّج آخر على شكل دائرة أعظم من الدائرة الأولى متكيِّفًا بصوتٍ آخر، وهكذا إلى أن يتموّج ويتكيّف به الهواء الراكد في الصماخ، فتدركه السامعة. =

وتحقيق البحث يستدعي بسطًا لا يحتمله هذا المختصر[1].

ولعل تقديم السمع على البصر لشرفها بمدخليّتها التامة في استفادة العلوم[2]، ولأن انتفاءها خِلْقةً يستلزم فواتَ النطق الذي هو أظهر خواص الإنسان، فإن الأصمَّ الولاديَّ يكون أبْكَم.

= قال الشيخ في «التلويحات»: يتموج الهواء، ويحصل دوائر كما يُرى من دوائر الماء لما وقع فيه.

والصدى إنما هو انعطاف الهواء المصادم للجبل أو غيره، فيحصل دوائر متراجعة من المحيط إلى المركز.

ثم كونُ القرع أو القلع سببًا للتموج الأول، وكونُ التموج السابق سببًا للتموج اللاحق، وكونُ التموج الأخير سببًا للسماع ـ ظاهرٌ، إلّا أنها لعدم اجتماعها كانت من قبيل المُعدات، وكذا مقارنة كل تموُّجٍ بصوتٍ ظاهرةٌ لإدراك جهة الصوت وقُربه وبعده.

وأمّا كون التموج سببًا للصوت المقارن له ـ كما قيل ـ فليس بظاهر؛ لجواز أن يكونا معلولَي علّة واحدة، وهي القرع أو القلع للصوت الأول والتموج الأول، والتموجات للأصوات الأُخَر والتموجات الأُخَر، فتأمّل جدًّا. (**مير زاهد**).

* **(قوله في الحاشية: واعترض الإمام بأن هذه الوجوه الثلاثة... إلخ)** وأيضًا هذه الوجوه استدلالات من معلول معيَّن إلى علّة معيَّنة، وهي لا تفيد اليقين كما صرحوا به؛ لأن المعلول المعين يقتضي علّةً ما، لا علّةً معينة.

والحق ما قال بعضهم: إنها بمعونة الحدس القوي تفيد اليقين، وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب. (**مير زاهد**).

قول المحشي: (قوله في الحاشية: واعترض الإمام) لم أجد هذه العبارة التي علق عليها المحقق الهروي في **(منهوات الشارح)** فيما اطلعتُ عليه من نسخ خطية.

(١) الحق أن ماهية الصوت بديهية مستغنية عن التعريف، ولمزيدٍ من التفصيل انظر: «شرح المواقف» (٥: ٢٥٩ وما بعدها).

(٢) * **قوله: (ولعل تقديم السمع... إلخ)** وأيضًا تقديم السمع لأنه أشبه بالقوى السابقة من البصر؛ فإنه يفتقر إلى مماسّة ما هو محل الكيفية المسموعة، والبصر ليس كذلك. (**مير زاهد**).

وأمّا الاحتياج إليهما في بقاء البدن فلعلّهما على السواء.

(والبَصَرُ) وهي قوةٌ مرتَّبةٌ في الروح المصبوب في العَصَبتينِ المجوَّفتينِ[1] المتلاقيتينِ أو المتقاطعتينِ ـ حسب اختلاف المشرحين ـ المفترقتينِ بعده[2] إلى العينينِ، مدركةٌ للأضواء والألوان بالذات[3] بواسطة انطباع صُوَرِها في الرطوبتينِ الجليديتينِ[4] وتَأَدِّي صورةٍ واحدةٍ إلى الملتقى[5]، وذلك التأدِّي ضروريٌّ، وإلا لَرُؤِيَ الشيءُ الواحدُ شيئينِ لانطباع صورةٍ منه في كلٍّ من الجليديتين.

---

(١) * قوله: (في العَصَبتين المجوفتين) خُلقت هاتان العصبتان مجوَّفتين لاحتياج القوة الباصرة إلى كثرة الروح الحاملة لها بخلاف سائر الحواس الظاهرة، فكأنّ حاملها روحٌ صِرفٌ، وحامل سائر الحواس روحٌ مع الغير. (مير زاهد).

(٢) * أي: بعد التلاقي أو التقاطع. (منه رحمه الله).

(٣) * قوله: (مدركة للأضواء والألوان بالذات) أراد بالإدراك بالذات نفي الواسطة في العروض. وتفصيله أن المبصَرات على ثلاثة أقسام:

ـ الأول: المبصَر بالذات بمعنى نفي الواسطتين ـ أي: الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض ـ وهو الضوء.

ـ والثاني: المبصَر بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض فقط، وهو الألوان، والسطوح أيضًا عند بعضهم.

ـ والثالث: المبصَر بالعَرَض بمعنى الواسطة في العروض، وهو المقدار، والشكل، والوضع، والحركة، والسكون، ونحوها.

خذ هذا التحقيق، لعلّك لا تجده في غير هذا التعليق. (مير زاهد).

(٤) الرطوبة الجليدية إنما سُمِّيت بذلك لأنها تشبه الجليد في لونه وصفائه. «شرح التلويحات» لابن كمونة: (٢: ٢٣٣).

(٥) في (ش) زيادة: [بتأدِّي الروح الحامل لها، ويحتمل أن يكون بحدوث صورة أخرى مثلها فيه].

* قوله: (وتأدِّي صورة واحدة إلى الملتقى) ثم تتأدى تلك الصورة من الملتقى المسمَّى بمجمع النورين إلى الحس المشترك، ولا يكفي تأدي الصورة الواحدة إلى الحس المشترك؛ فإنه لا يتأدى إليه إلا ما حصل في الحس الظاهر، فافهم. (مير زاهد).

[كذا قالوا، وأقول: هذا منقوضٌ بالسامعة][1].

واشترطوا توسُّط الجِرم الشفاف، وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الأبصار، كالهواء والماء والبلور وما يجري مجراها[2].

وقيل: يحتمل أن يكون ذلك الشفاف واقعًا لا مدخل له في الإبصار.

وأقول: تفصيله أن انتفاءَ الكثيف ظاهرُ الاشتراط، ولمّا استحال الخلاءُ فيجب أن يكون ذلك المتوسط شفّافًا، وأمّا مدخليّته في الإبصار فلا يظهر بذلك؛ لجواز أن يكون ما هو شرطُ الإبصارِ انتفاءَ الكثيف، وتوسُّط الشفافِ إنما يكون لضرورة امتناع الخلاء[3]، فافْهَمْ.

---

(١) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

* **قوله: (وهذا منقوض بالسامعة)** أنت تعلم أن المبصَر بالذات هو الصورة المنطبعة، وهي متعددة بتعدد الجليديتين، فلا بُدَّ أن يتأدى صورة واحدة في الملتقى لئلّا يُرى الشيءُ الواحدُ شيئين، بخلاف المسموع بالذات؛ فإنه صوت واحد منبسط في هواء مخصوص، وكلٌّ من السامعتين ينفعل عن ذلك الصوت الواحد على نحو واحد، فلا يُسمع الصوتُ الواحدُ إلا صوتًا واحدًا، ألَا ترى أن الرائحة القائمة بالهواء المجاور للزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي رائحةٌ واحدةٌ وتُشَمُّ رائحةً واحدةً وإن كان السامعُ متعددًا.

وبالجملة مدارُ كونِ إحساس الشيء الواحد إحساس الشيئين على تعدد المحسوس بالذات، لا على تعدد محلّ الحاسة. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الأبصار... إلخ)** وقد يُفَسَّر الشفاف بما لا لون له، فالبلور على التفسير الأول شفاف، وعلى التفسير الثاني ليس بشفاف.

إلّا أن يقال: البلور يحجب ما وراءه ولا يراه كما هو، بل يراه مخلوطًا من لونه ولون البلور، فيكون التفسيران حينئذٍ متساويين. (مير زاهد).

(٣) * **قوله: (تفصيله أن انتفاء الكثيف ظاهرُ الاشتراط... إلخ)** أي: بعد اشتراط المتوسط بين الرائي والمرئي انتفاءُ الكثيف بينهما ظاهر الاشتراط... إلخ، أي: بعد اشتراط. =

وقيل: سبب الإبصار خروج شعاعٍ من الحدقة يمتدُّ إلى المبصَر فيلاقيه، ويصير ذلك الخارجُ من الرائي كيَدِ اللامس يدرك ما أصابه، ويُسمَّون أصحابَ الشعاع، كما يُسمَّى الذاهبون إلى الأول أصحابَ الانطباع.

والطبيعيون ومقدَّمهم أرسطاطاليس على الأول، والرياضيون ومعهم أفلاطون على الثاني.

وللفريقينِ حُجج ومناقضات، ولأجلها ذهب الفارابي في رسالة «الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطاطاليس» إلى أن غرضَ كلٍّ منهما التنبيهُ على هذه الحالة الإدراكية وضَبْطُها بضربٍ من التشبيه، لا حقيقة خروج الشعاع والانطباع[1]، وإنما اضطُرّا إلى إطلاق اللفظين لضيق العبارة[2].

= والحاصل أن الشرط الموقوف عليه هو انتفاء ما يحجب الأبصارَ لا وجود ما لا يحجب الأبصار؛ فإنه لازم للموقوف عليه بعد وجوب المتوسط وامتناع الخلاء، وليس نفسه. (مير زاهد).

(١) في (ر، ف، ع، ش): «ولا حقيقة الانطباع».

* قوله: (لا حقيقة خروج الشعاع... إلخ) قد صرَّح أصحاب الشعاع كالمحقق الطوسي وغيره بأن خروج الشعاع عبارة عن فيضان الشعاع من المبدأ الفيّاض على سطح المرئي مجازًا، على قياس تسميته حدوثَ الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها إليه.

ولا شكّ أن هذا الشعاع ليس هو الشعاع الحسي، بل نور حقيقي هو مبدأ الظهور والانكشاف. وكذا صرّح المحققون من أصحاب الانطباع كالشيخ الرئيس وغيره بأن ليس هاهنا إلا حصول المرئي للرائي حصولًا خاصًا، وربط به ربطًا مخصوصًا، عبّر عن هذا الحصول والربط بالانطباع مجازًا.

ومن المعلوم أنه ليس إلا حالة هي مبدأ الإدراك ومنشأ الانكشاف. (مير زاهد).

قول المحشي: (حصولًا خاصًا) ورد في (ب): «حصولًا خارجيًا».

(٢) انظر: «الجمع بين رأيَي الحكيمين» لأبي نصر الفارابي (ص٩١ وما بعدها).

وهذا قريبٌ ممّا اختاره المصنف من أن الإبصار إنما هو بإضافةٍ إشراقيةٍ بين النفس والمُبصَر مشروطةٍ بالمقابلة وارتفاع الموانع[١].

[قوى النفس الباطنة]

(ولِلنَّفسِ قُوًى مِنْ مُدْرِكاتٍ) أي: آلاتٍ للإدراك كما مرّ؛ فإن المدرِكَ حقيقةً هو النفس[٢].

والمراد ما يشمل آلةَ الإدراك والحفظ ليشمل الخيالَ والحافظةَ[٣].

(باطنةٍ) باعتبار محالِّها أو مدرَكاتها كما مرّ[٤].

(كالحِسِّ المُشْتَرَكِ) وهي قوةٌ مرتَّبةٌ في التجويف الأول من الدماغ يُدرَك بها صورُ المحسوسات بأسْرها، ولذلك سُمِّيت بالحس المشترك، كما أشار إليه بقوله: (الّذِي هُوَ بِالنِّسبةِ إلى الحَواسِّ الخَمْسِ كحَوضٍ يَنْصَبُّ فِيهِ أنهارٌ خَمسةٌ).

---

(١) * قوله: (إنما هو بإضافة إشراقية... إلخ) أي: نسبة نورية بين النفس من حيث تعلقها بآلة البصر وبين المبصَر، هي مبدأ الظهور والانكشاف.

وهذا القول يرجع إلى أن الإبصار إدراكٌ حضوريٌّ، كما أن قول الفارابي يرجع إليه. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (فإن المدرِك حقيقةً هو النفس) يمكن التنبيه عليه بأن هذه القوى لا تشعر بذاتها، فكيف تشعر بغيرها؟! وبأن كلَّ أحدٍ يعلم أن المدرِكَ حقيقةً ليس إلا واحدًا، وهو ليس إلا ذاته. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (والمراد ما يشمل آلة الإدراك... إلخ) أي: المراد بالإدراك المفهوم من المدرِك ما يشمل الإدراك والحفظ على طريق عموم المجاز، كما أن المراد بالمدرِك آلة الإدراك بهذا المعنى على طريق المجاز المرسل، أو المجاز العقلي، أو الاستعارة. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (باعتبار محالِّها أو مدركاتها) أي: مدركاتها من حيث هي مدركاتها، وإلا فمدركات الحس المشترك هي بعينها مدركات الحواس الظاهرة.

وفيه أنه لا حاجة إلى هذين الوجهين؛ لأن هذه الحواس ليست ظاهرة في نفسها، ولهذا أنكرها كثيرٌ من الناس. (مير زاهد).

فإنَّ الأعصاب المؤدية للحواس الظاهرة كلها نابتة من محلِّها[1]، فكانَ تلك الحواس بأسْرها متشعبة منها، فإذا ارتسم في واحدٍ منها صورةٌ تأدَّت إليها فأدركتْها بعد غيبتها عنه[2].

وحيثما أُطلق تَأدِّي الصورة فإنما هو بتأدِّي الروح الحامل للصورة، أو بحدوث مثل تلك الصورة في المتأدَّى إليه، لا بانتقال الصورة بعينها؛ فإنها عَرَضٌ يستحيل انتقاله[3].

والدليل على وجود تلك القوة أن النائم يشاهد صورًا جزئيةً لا وجود لها في الخارج، وتلك المشاهدة ليست بالحواس[4] الظاهرة؛ لاختصاص إدراكها

---

(١) * قوله: (فإن الأعصاب... إلخ) هذا في اللمس مبنيٌّ على أن أعصاب البدن كلها أو أكثرها نابتةٌ من محلِّ الحس المشترك، وذلك لا يخلو عن الخطأ أو يحتاج إلى البيان.
والحاصل أن بين الحس المشترك وبين الحواس الظاهرة ترتُّبًا بحسب المحل وترتُّبًا بحسب الإدراك، والمرتب عليه بحسب المحل هو الحس المشترك، وبحسب الإدراك هو الحواس الظاهرة. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (بعد غيبتها عنه... إلخ) هذا يدل على أن بين الحس المشترك وبين الحواس الظاهرة ترتُّبًا زمانيًا.
وفيه نظر؛ لأن الإحساس بالحواس الظاهرة هو بعينه الإحساس بالحس المشترك، وهو الحاس في الحقيقة، والحواس الظاهرة آلاتٌ له.
وقد صرَّح الشيخ الرئيس بذلك في طبيعيّات «الشفاء»، وإليه يذهب الفهم المستقيم والذهن السليم؛ ألَا ترى أن الحس المشترك يشاهد صورًا في النوم كما يشاهدها في اليقظة بلا تفاوت، فليس هاهنا ترتُّب زماني، بل ترتُّب ذاتي فقط، فتعرَّف. (مير زاهد).

(٣) الأعراض لا تنتقل من محلٍّ إلى محلٍّ؛ لأن الانتقال حركة في الأين، وهو من خواص الأجسام. انظر: «حاشية العلامة حسن العطار الصغرى على شرح مقولات السجاعي» (ص١٧).

(٤) في (ف): «في الحواس».

بالموجود الخارجي[١]، ولأنها لو كانت بها لأدركها في اليقظة كلُّ سليم الحس، كيف والحواس الظاهرة معطَّلة في النوم؟! ولا بالعقل لِما عرفتَ من أنه لا ينطبع فيه الأمور المقدارية، فهي إذَن بقوةٍ باطنةٍ هي المراد بالحس المشترك.

(**وهُوَ الّذِي يُشاهِدُ صُوَرَ المَنامِ مُعايَنةً لا على سَبيلِ التَّخيُّل**) حتى إنه لا يفرق في النوم بين ما يشاهده فيه وبين ما يشاهده في اليقظة[٢].

ومقتضى هذا أن ما يُدرَك على سبيل التخيل غير مُدرَك بها، وصرَّح في غير هذه الرسالة بأن ذلك الإدراك بالخيال[٣].

قال في «الألواح»[٤]: وأمّا الخيال فلا يُشَك فيه؛ بما يتخيل من الملموسات والمبصَرات والمَذُوقات وغيرها، فيدل على أن صور جميع المحسوسات تبقى فيه زمانًا[٥].

---

(١) * قوله: (**لاختصاص إدراكها بالموجود الخارجي**) يعني أن الحواس الظاهرة ليس إدراكها إلا مأخوذًا عن الموجود في الخارج، وإن لم يكن المُدرَك موجودًا فيه كالأغلاط الحسية، بخلاف الحس المشترك؛ فإن إدراكه قد يكون مأخوذًا عن الموجود في الخيال. (**مير زاهد**).

(٢) * قوله: (**حتى إنه لا يفرق... إلخ**) ثم يحدث منه أن المشاهد في اليقظة أيضًا في الحس المشترك كما سبق. (**مير زاهد**).

(٣) * قوله: (**ومقتضى هذا... إلخ**) بل مقتضى كلامه أن مشاهدة صور المنام مختصٌّ بالحسّ المشترك، وهو أعمُّ منه. (**مير زاهد**).

(٤) «الألواح العمادية» للسهروردي (ص**٣٥**).

(٥) * توجيهه أن يقال: المراد بالملموسات والمبصَرات والمَذُوقات في قوله: (**بما يتخيل من الملموسات**) اهـ. ما يتعلق به الإحساس بتلك الحواس بالفعل، ويُستنبط الغيبة عن تلك الحواس من قوله: (**فيدل على أن صور المحسوسات تبقى فيه زمانًا**) كما هو ظاهر السياق، فيؤول حاصله إلى ما ذكر، وإنما عيَّن المتخيِّلة بكونها مدرِكًا لها وإن لم يصرح به؛ لأنه لا يمكن إسنادها إلى غيرها، فيجب الحمل عليه ليصح كلامه. =

وأما الحس المشترك فيظهر بما يفرق بين ما يتخيله وبين ما يشاهده معاينةً في المنام أو عند غموضٍ طويل، فإنه لو كان المشاهدة بالخيال كان كلُّ متخيَّلٍ مشاهَدًا[١].

فإذَن هذا الذي يشاهد الصور من جميع المحسوسات هو الحس المشترك. ومثله في «الإشراق»[٢]، وكلام غيره مُشعر بخلافه.

كيف والخيال حافظٌ للصور؟! فلا يكون مدركًا لها على قواعدهم، بل كيف ولو كان كذلك لكان الصور المخزونة في الخيال متخيَّلة دائمًا[٣]؟!

ويمكن أن يقال: إن اختلاف الصور المتخيَّلة والمشاهَدة في المنام لا يدل على اختلاف مدركهما؛ لجواز أن يكون مدركهما الحس المشترك[٤]، وإنما

= على أن لفظ التخيل قد يُشعر بذلك؛ إذ الظاهر أن التخيل فعل المتخيِّلة. (منه رحمه الله).

* قوله: (بما يتخيل) على صيغة المتكلم أو الغائب المبني للمفعول، لا الغائب المبني للفاعل، وإلا يُستدرك. (مير زاهد).

* قوله: (فيدل... إلخ) والظاهر من كلام الشارح أنه قرأه مبنيًّا للفاعل، وجعله محلَّ الاستشهاد. (مير زاهد).

(١) * قوله: (فإنه لو كان... إلخ) هذا ينبغي أن يكون محلَّ الاستشهاد؛ فإن المفهوم منه أن المتخيل هو الخيال.

ولعل المرادَ من الخيال: الخيالُ وما يتبعه ممّا له مدخل في التخيل. (مير زاهد).

(٢) انظر: «حكمة الإشراق» للسهروردي بشرح العلامة قطب الدين الشيرازي (ص٤٣٦، ٤٣٧).

(٣) * قوله: (لَكان الصور المخزونة... إلخ) لأن التخيل هو حصول الصورة الخيالية في القوة المتخيِّلة، فلو كان الخيال قوة متخيِّلة يلزم أن يكون الصور الخيالية الحاصلة فيه ـ ما دام حصولها فيه ـ متخيَّلة. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (ويمكن أن يقال... إلخ) هذا وارد على قول الجمهور، وعلى ما يبدو من قول الشيخ. ولك أن تقول: ما مهّدوه في تكثُّر القوى من أن اختلاف الآثار لاختلاف المبادئ يدفع ذلك.=

يتراءى معاينةً حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة وعدم مزاحمة مدرَكاتها، فتلتفت النفس إليها بالكلية، فينكشف انكشافًا تامًّا[١].

وأمّا في اليقظة فالصور الحسية تُزاحمها؛ فإنها في ذاتها أظْهر، والنفس إلى الاعتناء باستعمالها[٢] ما دامت صالحةً لذلك أميَل، فما دامت في اليقظة فمدرَكاتها أجلى عندها، فإذا تعطلت كان مدرَكات القوى الباطنة أجلى، وكلّما كان ذلك التعطل أقوى كان ذلك الجلاء أتمّ، اللَّهُمَّ إلا النفوس القوية التي لا يشغلها شأنٌ عن شأن؛ فإنه يقع لهم في اليقظة مع سلامة الحواس ما يقع لغيرهم في المنام، بل ما ليس في وُسع غيرهم أصلًا[٣].

هذا ولك أن تدقق النظر فتقول: ليس مراد الشيخ بما ذكره إسناد إدراك الصور الغير المشاهدة إلى الخيال، بل غرضه أن تلك الصور تدركها المتخيّلة بسبب انحفاظها في الخيال ووجودها فيه[٤].

= إلا أن تقول: ليس هاهنا اختلاف في الآثار، بل في نحو حصولها.

والحق أنه لا بُدَّ من قوة يستند إليها التحليل والتركيب، ولا شك أن التخيل لازم لها كما سيأتي، فيستند اللازم إلى ما يستند إليه الملزوم لا إلى غيره. (مير زاهد).

(١) * لا يخفى عليك ما في هذا الكلام؛ فإن النائم قد يتخيل أمورًا كما يشهد به الوجدان، ولذلك أضربنا عنه إلى أن مدركها المتخيلة بقولنا: ولك أن تدقق النظر. (منه رحمه الله).

* قوله: (لتعطل الحواس... إلخ) فإن قيل: هذا يتم لو لم يكن التخيل حاصلًا في النوم، ومن أين إثبات ذلك؟

قلت: بل يتم إذا كانت المعاينة في النوم كثير الوقوع، والأمر كذلك كما لا يخفى. (مير زاهد).

(٢) في (ف): «باستعمال الحواس الظاهرة».

(٣) * قوله: (اللهم... إلخ) هذا من أصول إثبات الوحي والنبوة عندهم. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (بل غرضه أن تلك الصور... إلخ) بل غرضه إثبات الخيال بأن تلك الصور تُتخيل من غير تعرض بالتخيل، فلا بُدَّ من قوة تبقى فيها تلك الصور. =

فيكون حاصل الاستدلال أنّا ندرك ما أحسسنا به من الصور بعد غيبوبتها عن الحواس الظاهرة إدراكًا على سبيل التخيل، فلا بُدَّ من انحفاظها في قوة ما، وإلا لم يمكن إدراك تلك الصور بعينها(١).

وإسنادهم التحليلَ والتركيبَ إلى المتخيِّلة لا ينافي إسنادَ إدراك الصور إليها، بل ربما يستلزمه(٢). فتدبَّر فلعل الحقَّ لا يجاوزه.

(ومِن الحَواسِّ الباطِنة: الخَيالُ) وهو قوةٌ مرتَّبةٌ في آخر التجويف الأول من الدماغ(٣).

= إلا أن يعمم المتخيلة في كلامه، لكن قوله: (وإسنادهم... إلخ) لا يلائمه.

وما قال الشيخ في الاستدلال على الحس المشترك بأنه لو كان المشاهدة بالخيال لكان كل متخيَّل مشاهَدًا قد مَرَّ توجيهه. (مير زاهد).

(١) * قوله: (وإلا لم يمكن... إلخ) وذلك لأنه لا بُدَّ للتخيل من وجود المتخيَّل في الخيال، كما أنه لا بُدَّ للإحساس من وجود المحسوس في الخارج، فكما أن إحساس شيء بعينه لا يمكن بدون وجوده في الخارج كذلك تخيُّله بخصوصه لا يمكن بدون وجوده في الخيال. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وإسنادهم... إلخ) كأنه أراد التوفيق بين إسنادهم التحليلَ والتركيب وإدراكَ الصورة إلى قوة واحدة، وبين قولهم: الآثار المتخيلة تستند إلى قوى مختلفة، بأنه لا خلاف بين هذه الآثار، بل بينهما لزوم.

وفيه أن إدراك الصورة بشرط شيء ولا بشرط شيء يلزم التحليل والتركيب، لكن التخيل إدراك الصورة بشرط لا شيء، وهو ينافيهما.

ويمكن الجواب بأن أمر هذه القوة هو نفس إدراك الصورة لا بشرط شيء، وعدم افتراق التحليل والتركيب هو لعدم استعمالها فيهما، فافهم. (مير زاهد).

قول المحشي: (وعدم افتراق التحليل والتركيب) ورد في (ب): «وعدم اقتران التخيل والتركيب».

(٣) * قوله: (وهو قوة مرتبة... إلخ) قالوا: تجويفات الدماغ ثلاثة، ولكل تجويف مقدَّم ومؤخَّر؛ فالروح المصبوب في مقدَّم التجويف الأول محلُّ الحس المشترك لقربه بالحواس الخمس الظاهرة، والمصبوب في مؤخَّره محلُّ الخيال لكونه خزانةً له.

=

(وهُوَ خِزانةُ الحِسّ المُشْتَرَكِ، تَبْقَى فِيها الصُّوَرُ) المحسوسة بها (بَعْدَ زَوالِها عن الحَواسّ) أي: الظاهرة والحس المشترك، وإنما جعله خزانة الحس المشترك فقط مع أن مدركات جميع الحواس الظاهرة تُختزن فيها؛ لأن محسوسات الحواس الظاهرة لا تصل إليه إلا بعد وصولها إلى الحس المشترك وتأدّيها منه إليه[1].

وأيضًا الحواس الظاهرة لا تدركها بسبب الاختزان بالخيال؛ فإن إدراكها إيّاها يحتاج إلى إحساس جديد من خارجٍ بخلاف الحس المشترك.

= وقال بعضهم: محلُّ الحس المشترك والخيال واحد، وهو التجويف الأول، إلا أن ما في المقدَّم منه أخص بالحس المشترك، وما في المؤخَّر منه أخص بالخيال.

والمصبوب في مؤخَّر التجويف الأوسط محلُّ الوهم؛ لكونه سلطان القُوى، وله الرياسة المطلقة في الحيوان من حيث هو حيوان.

والمصبوب في مقدَّم التجويف الأخير محلُّ الحافظة؛ لكونها خزانة الوهم.

والمصبوب في مقدَّم التجويف الأوسط محل المتصرِّفة؛ لتصرُّفها في كلتا الخزانتين. (مير زاهد).

(١) * قوله: (لأن محسوسات الحواس الظاهرة... إلخ) حاصل الوجهين أن للخزانة بالنسبة إلى ما هي خزانة له خاصتين:

- الأولى: أن يصل ما فيها منه إليها.
- والثانية: أن يتمكن هو باستعراض ما فيها.

ولا شك أن هاتين الخاصتين تتحقَّقان في الخيال بالنسبة إلى الحس المشترك، لا بالنسبة إلى الحواس الظاهرة.

ولك أن تقول: إن محسوسات الحواس الظاهرة حقيقةً محسوساتٌ للحس المشترك، وهو الحاسُّ في الحقيقة، والحواس الظاهرة آلاتٌ له كما عرفت، فالخيال في الحقيقة خزانةٌ له لا لها. (مير زاهد).

قول المحشي: (خزانة له لا لها) ورد في (ب): «خزانة آلاتها».

وتفصيل الدليل على وجود هذه القوة: أنّا إذا شاهدنا صورةً ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرةً أخرى نحكمُ عليها بأنها هي التي شاهدناها قبلُ، فلو لم تكن تلك الصورة محفوظةً لم يكن هذا الحكم، كما لو صارت مَنْسِيّة[1].

(ومِنْها: **القُوّةُ الفِكْرِيّةُ الّتي بِها التَّرْكِيبُ**) بين الصور بعضها مع بعض، وبينها وبين المعاني بعضها مع بعض.

(**والتَّفْصِيلُ**) بالتفصيل السابق، كما نتصور إنسانًا ذا جناحين وهذا تركيب الصور، أو فرسًا بلا رأسٍ ورجلين وهذا تفصيل الصور، وقِسْ عليه القسمين الأخيرين تركيبًا وتفصيلًا.

(**والاسْتِنْباطُ**) أي استنباط الصناعات والعلوم في الإنسان، وكيفية تسببها لاستنباط الصناعات ظاهر، وتسببها لاستنباط العلوم إنما هو في اقتناص الحد الأوسط باستعراض ما في الحافظة من المعاني[2]، هكذا قالوه.

---

(١) * **قوله: (وتفصيل الدليل... إلخ)** تلخيصه: أنّا نعلم بالضرورة أن لنا حالتين: الذهول والنسيان، وهما يتوقفان على وجود الخيال؛ فإن الذهول زوال الصورة عن المُدرِكة فقط، والنسيان زوالها عن المُدرِكة والخزانة معًا.

وأيضًا يمكن التنبيه على وجود الخيال بأن ما يدركه الحس المشترك كثيرًا ما ليس بموجود في الخارج، فلو لم يكن الخيال يلزم أن يكون معدومًا محضًا ولا يكون موجودًا أصلًا، وهو باطل بالضرورة. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (إنما هو في اقتناص الحد الأوسط... إلخ)** أي: اقتناص الحد الأوسط من حيث هو حدٌّ أوسط، وإلا فلا بُدَّ من هذا التسبب من حركتين: حركة لتحصيل نفس الأوسط، وحركة لترتيبه مع الأصغر والأكبر.

ثم ذلك مبنيٌّ على ما هو المشهور من أن التصوُّرات خارجةٌ عن العلوم. (مير زاهد).

وقالوا أيضًا: إن النفس قد تستعملها بواسطة القوة العقلية، حتى إنها تستعملها في الترتيب الفكري، واستعمالُها بواسطة القوة العقلية إمّا مفردةً أو بمداخلة الوهم، وقد تستعملها بواسطة قوة الوهم فقط[١].

وأنت خبيرٌ بأن استعمال النفس لها بواسطة القوة العقلية إنما يُتصور بأن يستعملها أولًا في جزئيات الصور والمعاني، فينتزع بها منها[٢] المشخصات، وتأخذ النفس بالقوة العقلية منها المعاني الكلية[٣].

أو بأن تحاكي تلك المعقولات بالجزئيات المدرَكة لها، فإنها قوة جسمانية لا تصير بنفسها آلةً في إدراك الكليات كما عرفتَ، فتفطَّن ذلك كيلا تَزِلَّ بظواهر الألفاظ.

---

(١) * قوله: (بواسطة القوة العقلية... إلخ) القوة العقلية عبارة عن النفس من حيث هي عاقلة، كما أن القوة العلمية عبارة عنها من حيث هي عالمة، وليست مغايرةً لها كما يوهم ظاهر العبارة. فالتغاير بين الواسطة وذي الواسطة اعتباريٌّ؛ إذ المراد نفي الواسطة، كما قالوا: إن القيام بالذات عبارة عن نفي القيام بالغير.

ثم أفراد القوة العقلية وقسميها متحققة في تركيب المعاني الكلية فقط، وتركيب المعاني الكلية والجزئية معًا، وتركيب المعاني الجزئية فقط. (مير زاهد).

(٢) في (ف): «من».

(٣) * قوله: (وأنت خبير... إلخ) لا يخفى أن الكلام في القوة التي هي آلةٌ لنفس الفكر لا لمقدماته من تصور الجزئيات وانتزاع المشخصات منها.

والأولى أن يقال: إدراك الكليات في الفكر لوجوه جزئية هي آلةٌ لملاحظتها كإدراكها بعباراتٍ أو ألفاظٍ مخصوصة، فاللازمُ هاهنا كما هو شأن علم الشيء بالوجه انطباعُ الوجوه الجزئية في القوة الجسمانية.

وما أورد أن القوة التي آلةٌ لتركيب الأمور لا يجب أن تنطبع صورها فيها، كما أن ما في اليد آلةٌ لتركيب الأجسام ولا ينطبع صورها فيه ـ فليس بواردٍ؛ لأن آلةَ اقتناص الحد الأوسط آلةٌ لإدراكه. وما ذكر من التمثيل فهو خارج عن المبحث. (مير زاهد).

واعلمْ أن هذه القوة متحركة دائمًا لا تسكن في النوم واليقظة أصلًا[١].

ومن شأنها محاكاة المدرَكات المحسوسة والمعقولة[٢]، وربما حاكت الكيفيات المزاجية، كما أن السَّوداوي يرى في المنام الأدخنةَ، والصفراوي النيرانَ، والبلغمي المياهَ والثلوجَ، ولذلك يستدل الأطباء بالمنامات على الأمزجة[٣].

---

(١) * قوله: (هذه القوة المتحركة دائمة... إلخ) الحركة الدائمة لها على سبيل التشبيه لا على سبيل الحقيقة؛ لأن المتحركَ لا بُدَّ له في كل آنٍ فردٌ من المقولة التي فيها الحركة، لا يكون ذلك الفرد له قبل هذا الآنِ وبعده.

ومن المعلوم أن هذه القوة كثيرًا ما تكون في تخيلٍ واحدٍ زمانًا طويلًا بحيث لا تكون متوجهةً إلى أمرٍ آخر، لا لأن الأفراد المفروضة هاهنا متناهية لتناهي المتخيلات.

وعلى ذلك التقدير تكون غير متناهية لعدم تناهي الآنات المفروضة؛ إذ تناهي المتخيلات لا يستلزم تناهي التخيلات، فتأمل. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (ومن شأنها محاكاة... إلخ) يجب المناسبة بين الحكاية والمحكي عنه لامتناع الترجيح بلا مرجِّح، وتلك المناسبة هي مناط المحاكاة.

فالاستدلال هاهنا يحتمل الاستدلال بالعلة على المعلول، والاستدلال بالمعلول على العلة.

ثم المدرَك بالذات هو الحكاية، وأمّا المحكي عنه فمُدرَك بالعَرَض كما تشهد به الضرورة. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (ولذلك يستدل الأطباء... إلخ) النظر إن كان إلى محاكاةٍ في الواقع من حيث هو حاصل فيه فهو نظر المعتبر، وإن كان إلى محاكاةٍ ما في ذات الرائي من حيث هو حاصلٌ فيها فهو نظر الطبيب.

وكان الاستدلال على الأول لمّيٌّ أو إنِّيٌّ؛ لأن الاستدلال إن كان بالنظر إلى المحكي عنه فهو لمّيٌّ، وإن كان بالنظر إلى الحكاية فهو إنِّيٌّ، وعلى الثاني إنِّيٌّ فقط وهو ظاهر. (مير زاهد).

قول المحشي: (وكان الاستدلال على الأول لمّيٌّ أو إنِّيٌّ).

الدليل اللمِّيُّ: هو ما كان الحد الوسط فيه علةً لثبوت الأكبر للأصغر في الذهن والخارج معًا؛ مثل: زيدٌ متعفِّن الأخلاط، وكلُّ متعفِّن الأخلاط محمومٌ. ينتج: زيدٌ محموم.

الدليل الإنِّيّ: هو ما كان الحد الوسط فيه علةً لثبوت الأكبر للأصغر في الذهن فقط؛ =

ولكل نفسٍ خاصية في تلك المحاكاة[1]؛ فربما حاكته بأمرٍ يحاكيه غيرها بأمرٍ آخر، ولذلك فإن تعبير الرؤيا يختلف باختلاف الأشخاص، ولا بُدَّ فيه من حَدْسٍ تامّ[2].

وقد يحاكي الشيء بضده، فإن الضدين يجتمعان في الحس المشترك في الأكثر، فربما انتقل من أحدهما إلى الآخر، كما أن البكاء في الرؤيا معبَّر بالفرح، والموت بطول العمر، إلى غير ذلك ممّا يعرفه أهله[3].

= مثل: زيدٌ محمومٌ، وكلُّ محمومٍ متعفِّن الأخلاط. ينتج: زيدٌ متعفِّن الأخلاط. انظر: «مذكرة في علم المنطق» للشيخ عبد الرحمن مصطفى سالم (ص٢١٥).

(١) في (ر، ف، ع، ش): «المحاكات».

(٢) * **قوله: (فربما حاكته... إلخ)** وربما حاكت شيئًا بأمرٍ يحاكي غيرُها شيئًا آخرَ بذلك الأمر؛ كما أن رؤيا اليهود لحمَ الجمل معبَّرٌ بالمحنة لكونه محرَّمًا وقبيحًا عندهم، ورؤيا غير اليهود ليس معبَّرًا بالمحنة، ورؤيا العربي اللسان السفرجلَ معبَّرٌ بالسفر، ورؤيا الفارسي اللسان السفرجلَ معبَّرٌ بالفرجة. (مير زاهد).

(٣) * **قوله: (فإن الضدين... إلخ)** بيان المناسبة بين الشيء وضد ضده بأنهما في الأكثر يجتمعان في القوة التي بها الإحساس، وهو الحس المشترك، ولهذا ينقل من أحدهما إلى الآخر، ويطلق اللفظ الموضوع لأحدهما على الآخر.

ولا يخفى أن هذه المناسبة ليست مختصّة بهما لحصول الصور الأخرى غير الضد في الحس المشترك في الأكثر.

ومن المعلوم أن ما هو سببُ الانتقال من أحدهما إلى الآخر وسببُ الحكاية بأحدهما عن الآخر له خصوصية بهما ليست تلك الخصوصية في غيرهما.

ولا يبعد أن يقال: لكلٍّ من الضدين نسبة بعد إلى الآخر ليست هذه النسبة في غيرهما، وهي سبب الانتقال ومنشأ الحكاية.

ثم المراد بالضدين أعمُّ مما يستلزمه؛ فإن البكاء مستلزم للغم وهو ضد الفرح، والموت مستلزم لعدم الحياة وهو ضد طول العمر. (مير زاهد).

(ومِنْها: الوَهْمُ) وهي[1] قوةٌ مرتَّبةٌ في آخر التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، كإدراك الشاة معنًى في الذئب والولد، به تهرب عن الأول وتعطف على الثاني، وهي سلطان القُوى الحسية.

والدليل على وجود هذه القوة أن المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات مدرَكة، وذلك الإدراك لا يكون بالحواس الظاهرة، وهو ظاهر، ولا بالحس المشترك؛ لأنها لا تدرك إلا المحسوسات كما مرّ، وليس ممّا تدركه النفس بذاتها؛ إذ لا ينطبع فيها صور الجزئيات[2] المادية.

وأنت خبير بأنه لم يتبين أن الحس المشترك لا يدرك ما سوى الصور ولا هو بيِّن[3]، بل إنما تبين أنه يدرك الصور، وذلك لا يستلزم عدمَ إدراك ما سواها.

والتمسك بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لا يتمُّ هاهنا[4].

(وهُوَ) أي الوهم هو (الّذِي يُنازِعُ العَقْلَ في قَضاياهُ).

---

(١) في (ر): «وهو».

(٢) في (ف): «المحسوسات».

(٣) * قوله: (وأنت خبيرٌ بأنه... إلخ) لا يخفى أن لكلِّ طائفة من المحسوسات كالمسموعات والمبصَرات قوةً كالسامعة والباصرة يستند إدراكها إليها لا إلى غيرها.

ثم بعد تعلُّق الحواس الظاهرة تصير متناسبة يعبر عنها بـ«الصور»، فيستند إدراك تلك الصور إلى قوة مخصوصة، فينبغي ألَّا يستند غيرها من المعاني الجزئية إليها، بل إلى قوة أخرى هي الواهمة. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (والتمسك بأن... إلخ) لكن التمسك بأن كلَّ طائفة من المُدرَكات ينبغي أن يكون لإدراكها قوة مخصوصة تتمُّ بمعونة الحدس الصائب. (مير زاهد).

فإن قلت: الحاكم هو العقل كما تقرَّر عندهم، فكيف ينازع الوهمُ العقلَ في أحكامه[1]، والمنازعة إنما تُتصور لو كان له حكم[2]؟

قلت: ذكر المحقق الطوسي في «نقد المحصل» أن لا شيء من الحواس بحاكم[3].

وقيل عليه: إن الشيخ في «الشفاء» أطلق الحاكم على تلك الحواس؛ فإنه قال بعد بيان تفاوت الإدراكات في التجرد: «وبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسي، وإدراك الحاكم الخيالي، وإدراك الحاكم الوهمي، وإدراك الحاكم العقلي»[4].

---

(١) في (ف): «فكيف ينازعه الوهم في أحكامه».

(٢) * قوله: (فإن قلت: الحاكم هو العقل... إلخ) وأيضًا المُدرِك هو العقل دون الوهم، ومنازعته للعقل إنما تكون لو كان مُدرِكًا.

وتفصيله: أنّ المنازعة تقتضي أن يكون كلٌّ من المتنازعين مُنازِعًا ومُنازَعًا، وكل من المنازِعية والمنازَعية يقتضي أن يكون صاحبه مُدرِكًا وحاكمًا. (مير زاهد).

(٣) انظر: «تلخيص المحصّل» للطوسي (ص٣٠).

(٤) «الشفاء» الطبيعيات: (٦: ٢: ١٨٥). وينظر أيضًا: «أحوال النفس - رسالة في النفس وبقائها ومعادها» للشيخ الرئيس ابن سينا (ص٧٧).

---

* قوله: (فإنه قال... إلخ) كما أن لغذاء البدن مراتب في الهضم، كذا لغذاء الروح مراتب في التجرُّد يسقط فيها الغواشي المادية؛ كمرتبة الحس، ومرتبة الوهم والخيال، ومرتبة العقل. ولأجل اختلاف التجرد وسقوط الغواشي في هذه المراتب يمتنع الاشتراك في المرتبة الأولى على وجه الاجتماع والبدلية جميعًا، وفي المرتبة الثانية على وجه الاجتماع فقط، ولا يمتنع الاشتراك في المرتبة الثالثة لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية، وهو مناط الكلِّية. وقد فصَّلنا ذلك في «حواشينا على شرح المواقف».

ثم الحاكم الخيالي هي المتخيلة في الصور الخيالية، والحاكم الوهمي هي الواهمة في المعاني الجزئية بتوسط المتخيلة، ولذا عبّر عنها وعن حكمها تارةً بالحكم الوهمي، وتارةً بالحكم التخيُّلي. (مير زاهد). =

وقال في «الشفاء» أيضًا في صفة الوهم: «هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكمًا ليس فصلًا كالحكم العقلي، ولكن حكمًا تخييليًّا مقرونًا بالجزئية وبالصور الحسية»[(١)].

وأقول: ظاهرٌ أن الحاكم هو النفس، فإني أعلم أني المدرِكُ المصدِّقُ لقيام زيدٍ مثلًا، كما أني أعلم أني المدرِكُ لزيدٍ[(٢)]، كيف لا وهم جعلوا المدرِكَ نفسًا والحواس كلها آلة اعتمادًا على ما ذكرنا.

فمراد الشيخ من كون تلك القوى حاكمةً كونها آلةً للحكم، كما يطلق عليها المدرِك بهذا المعنى.

فإن قلت: فلا يكون للحيواناتِ العُجْمِ الحكمُ، ومعلومٌ أن الأفعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق بترتب الغاية.

قلت: تلك الحيوانات ليس لها الحكم الفصل الواصل إلى حد الظن والجزم كما عُلِم من كلام الشيخ، وأدنى مراتب التصديق هو الظن، فلا يكون لها التصديق، بل لها الحكم التخييلي مثل ما لنا في القضايا الشِّعرية[(٣)]، وذلك

= قول المحشي: (وقد فصَّلنا ذلك في «حواشينا على شرح المواقف») وذلك عند الكلام عن الوجود الذهني في تعليقه على قول السيد قدَّس الله سِرَّه: (وبأن الجزئيات المدركة بالحس المرتسمة في القوى الباطنة... إلخ). انظر: «حاشية العلامة مير زاهد الهروي على شرح المواقف» (ص٨)، مخطوط محفوظ بمكتبة مجلس شوراي إسلامي - إيران.

(١) «الشفاء» الطبيعيات: (٦: ٢: ١٤٨).

(٢) * قوله: (فإني أعلم... إلخ) وأيضًا ما لا يشعر بالذات لا يشعر بالغير فضلًا عن أن يصدق بحال من أحواله كما تشهد به الضرورة. (مير زاهد).

(٣) القضايا الشِّعرية: هي المخيلات، وهي قضايا يُخيَّل بها فتتأثر النفس منها قبضًا وبسطًا فتنفر أو ترغب، كما إذا قيل: «الخمر ياقوتة سيّالة» انبسطت النفس ورغبت في شربها. =

كافٍ في الأفعال الاختيارية، ولا حاجة إلى الظن والجزم[1].

بل قالوا: الناس في باب الإقدام والإحجام أطْوعُ للتخييل منهم للتصديق، فما اشتهر من أنه لا بُدَّ في الأفعال الاختيارية من التصديق بترتُّب الفائدة أُريدَ بالتصديق فيه ما يشمل التخييلَ؛ فإنه قد يسمَّى تصديقًا مسامحةً كما سمّاه الشيخ حُكمًا مسامحةً أيضًا، وكما جعلوا الشِّعر إحدى الصناعات الخمس المؤدِّية إلى التصديق، وأمثال هذه المسامحات في كلام الحكماء كثيرة؛ فإنهم لم يلتفتوا إلى جانب العبارات إلا بقدر ما يتوقف عليه إيصال المعاني الدقيقة إلى المتفطِّن، ومثل ذلك ممّا لا يخفى على من له استعداد الفلسفة، وأمّا مَن ليس له ذلك الاستعداد فلا يُعبأ بشأنه، بل لا يُلتفت إليه، وكلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ له.

ثم هذا الحكم التخييلي في الحيوانات أيضًا إنما هو لنفوسهم مجرَّدةً كانت أو غيرها، فإنّا كما نعلم أن الحاكم بتلك الأحكام نفوسُنا، نعلم أن الحال فيها أيضًا كذلك بالحدس الصائب، فالحاكم مطلقًا سواء كان حُكمًا تخييليًا أو عقليًا هو النفس.

= وإذا قيل: «العسل مُرَّةٌ مُهَوّعة» انقبضت وتنفَّرت عنه، والقياس المؤلف من تلك القضايا يسمى شِعرًا. انظر: «تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية» للعلامة قطب الدين الرازي، وبذيله «حاشية السيد الشريف الجرجاني» (ص١٦٩).

(١) * **قوله: (مثل ما لنا في القضايا الشِّعرية... إلخ)** وذلك لأنها مجازاتٌ أو استعاراتٌ فيها تناسي عن الحقائق، وهو ظاهرٌ لمنَ نظر في العلوم العربية.

ثم ذلك مبنيٌّ على ما ذهب إليه المحققون من أن التغاير بين التصور والتصديق بحسب الذات لا بحسب المتعلق، وأن أجزاء القضية ثلاثة لا أربعة، وقد فصَّلناه في «حاشية شرح التهذيب». **(مير زاهد)**.

فمنازعة الوهمِ العقلَ إنما هو بمعنى أن النفس بذاتها تحكم حكمًا، وبواسطة استعمالها حكمًا مخالفًا له، ولمّا كان النفس سريع الانجذاب إلى الوهم لَفَّاتَة[1] إلى استعمالها فقد لا يتخلَّص حكم العقل عن الحكم الذي هو بمداخلته[2].

---

(١) * أي: كثيرة الالتفات. (منه رحمه الله).

(٢) * قوله: (فمنازعة الوهم العقل... إلخ) فالتغاير بين المتنازعين هاهنا تغايرٌ اعتباري، وهو كافٍ في صدق المُنازِع والمُنازَع، كما أنه كافٍ في صدق المُعالِج والمُعالَج إذا عالجت النفس ذاتها، إلا أن المنازعة الحقيقية تقتضي أن يكون لكل من المتنازعين حكمٌ واصلٌ إلى حد الظن واليقين؛ فإن غير الواصل إليهما من قبيل التصورات، ولا منازعة بينها وبين التصديقات.

والمنازعة مطلقًا هاهنا ليست كذلك؛ لأن الأحكام الوهمية بعضها تخيُّل غير واصل إلى حد الظن واليقين كما في المنفرد بميت، وبعضها حكمٌ واصلٌ إلى أحدهما كما في الأمور الغير المحسوسة.

فالمنازعة هاهنا ليست على سبيل الحقيقة، بل على سبيل عموم المجاز، كما أن إسنادها إلى الوهم مجازٌ عقلي.

ولا يتوهم أن كلام الشارح رحمه الله يدل على انحصار الأحكام الوهمية في التخيُّلات الغير الواصلة إلى حد الظن واليقين؛ لأن ما يُفهم من كلامه أن الحكم الذي يختص بالوهم هو الحكم التخيُّلي، كما لنا في القضايا الشِّعرية، بل كلامه صريحٌ في أن الغلط يقع في الحكم الوهمي.

ولا شكَّ أن الغلط يقع في التصديقات لا في التصورات، ومن المعلوم أن الاعتقادات الباطلة أحكامٌ وهمية، وهي واصلةٌ إلى حد اليقين أو الظن، وفي الحديث النبوي: «كلُّ مولودٍ يُولَد على فطرة الإسلام، ثم أبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يُمَجِّسانه»، إشارةٌ إلى ذلك.

وبهذا التحقيق يظهر لك أن الكواذب بأسْرها فيها أحكامٌ بمداخلة الوهم، وليست فيها أحكامٌ عقلية خالصة، وبه ينحلُّ الإشكال المشهور الذي استصعبه الجمهور، وهو أن الذهول والنسيان ـ أي زوال الصورة عن المُدرِكة فقط، وزوالها عن المُدرِكة والخزانة معًا ـ يقعانِ في صوادق المعقولات وكواذبها، فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعّال لأنه خزانةُ المعقولات، كما أن الخيالَ خزانةُ المحسوسات، والحافظةَ خزانةُ الموهومات. =

(حَتَّى إِنَّ المُنْفَرِدَ بِمَيِّتٍ في اللَّيْلِ يُؤَمِّنُهُ عَقْلُهُ) الحاكم بأنّ الميت ينبغي ألّا يُخافَ منه لأنه جماد، والجماد ينبغي ألّا يُخافَ منه، (ويُخَوِّفُهُ وَهْمُهُ) الحاكم بأنّ الميت ينبغي أن يُخافَ منه حكمًا تخييليًا غير مُبيَّنٍ على دليل، وربما يغلب تخويفه على إيمان العقل حتى إنه ينزعج منه جدًّا.

(وهُوَ يُخالِفُ العَقْلَ في أُمُورٍ غَيْرِ مَحْسُوسةٍ) إذ يحكم فيها بأحكام المحسوسات فيغلط، مثل حكمه بأن كلَّ موجود فهو محسوس.

(حَتَّى إِنَّ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ قَضاياهُ يُنْكِرُونَ ما وَراءَ المَحْسُوساتِ، ولَمْ يَتَفَكَّرُوا أَنَّ عُقُولَهم بَلْ أَوْهامَهُم) التي بها يحكمون هذا الحكم، (وتَخَيُّلاتِهِم ونُفُوسَهُم لا تُحَسُّ، بَلْ لا يُحَسُّ مِنَ الجِسْمِ) الذي هو أظهر الموجودات عندهم (إلّا السَّطْحُ الظّاهِرُ)، والإحساس به أيضًا بواسطة الكيفيات المحسوسة القائمة بها[1]

= ولا حاجة في جوابه إلى ما قال الشارح في رسائله وحواشيه أن شأن العقل الفعّال في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظُ والتصديقُ جميعًا، ومع الكواذب الحفظُ فقط؛ لبراءته عن الشرور التي هي من توابع المادة، مع أن ما قال لا يدفع الإشكال؛ لأن الكلام في الذهول والنسيان الواقعان في التصديقات من حيث هي تصديقات، فتأمّل في هذا المقام، ودَعْ وسواس الأوهام. (مير زاهد).

قول المحشي: (وفي الحديث النبوي: «كلُّ مولودٍ يُولَد على فطرة الإسلام... إلخ) حديث متفق عليه؛ انظر: «صحيح البخاري» حديث (١٣٥٨)، و«صحيح مسلم» حديث (٢٦٥٨).

قول المحشي: (في التصديقات..) أي: التصديقات الكواذب من حيث هي تصديقات. كذا في حاشية (أ).

(١) * **قوله: (بواسطة الكيفيات المحسوسة القائمة بها)** أراد بالواسطة واسطةً في العروض لا واسطةً في الثبوت؛ لأن الألوان القائمة بالسطح محسوسة بواسطة الضوء واسطة في الثبوت كما أشرنا إليه سابقًا.

والمقصود أن مدار إثبات الحقائق عندهم على الحس، وهو لا يتعلق بهذه الأمور حقيقة، فلا يقال: إن ما ذكر لا يلزم عليهم؛ لأنهم قائلون بالمحسوس بالعرض، وينكرون ما ليس بمحسوس مطلقًا. (مير زاهد).

(دُونَ سُمْكِهِ) أي ثِخَنه[١]، فانحصار الموجود في المحسوس ظاهر البطلان بأدنى توجُّه من العقل، والخاصة المذكورة للوهم تدل على مغايرتها للقوة العقلية.

(ومِن الحَواسِّ الباطِنة: الحافِظةُ) وهي قوةٌ مرتَّبةٌ في التجويف الأخير من الدماغ، تحفظ مدرَكات الوهم، بحيث لا يحتاج في إدراكها بعد الذهول إلى تجشُّم إحساسٍ جديد، ونِسبتُها إلى الوهم نسبة الخيال إلى الحس المشترك[٢].

وممّا يقع النظر فيه هاهنا أن المعنى إذا زال عن الوهم فإنْ بقي محفوظًا بعدُ فملاحظته ثانيًا إنما هو بالوهم، فالتذكر بهذا المعنى يتمُّ بإدراكٍ وحِفظٍ،

---

(١) المقدار إن انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والثَّخِين. والثِّخَن: اسمٌ لحشو ما بين السطوح، فإن اعتُبر نزولًا فعُمْق، وإن اعتُبر صعودًا فسُمك. انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم»: (١: ٥٣٧).

* **قوله: (أي ثِخَنه)** فسَّر السُّمك به؛ لأن السُّمك يطلق على البعد الآخذ من الأسفل إلى الفوق، والمراد هاهنا الثِّخَن مطلقًا سواءٌ أخذ من الأسفل إلى الفوق أو من الفوق إلى الأسفل. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (ونسبتها إلى الوهم... إلخ)** يعني كما أن الخيال خزانة الصور الحاصلة من الحس المشترك كذا هذه القوةُ خزانة المعاني الجزئية الحاصلة من الوهم، وكما أن الفرق بين الذهول والنسيان في الصور يدلُّ على وجود الخيال كما سبق كذا الفرقُ بينهما في المعاني يدلُّ على وجود هذه القوة.

ولعلَّك تتنبه منه على وجود عقلٍ مُفارق؛ فإن الذهول والنسيان كما يجريان في الجزئيات يجريان في الكلّيات، فلا بُدَّ لها من خزانة، وهي ليست النفس وقُواها وهو ظاهر، فيكون في العقل المفارق.

فالنفس الناطقة لها ثلاث خزائن: الخيال، والحافظة، والعقل المفارق.

فإن قلت: يكفي للصور والمعاني خزانةٌ واحدة.

قلت: ما مهَّدوه في تكثير القُوى يدل على أن لهما خزانتين كما يدل على أن لهما مُدركتين، فتعرَّف. (مير زاهد).

ومبدأ الأول هو الوهم، ومبدأ الثاني الحافظة[(١)].

وإن زال عن الحافظة فاسترجاعها إنما يكون بأن يُقبِلَ الوهم بالقوة المتخيِّلة على ما في الخيال من الصور، ويستعرض واحدًا واحدًا منها ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورتها[(٢)]، فإذا عرض له الصورة التي أدرك معها المعنى المطلوب لاح له المعنى حينئذٍ كما لاح من خارج، فالذِّكر بهذا المعنى يتمُّ بتصرفٍ في تلك الصور وإدراكٍ لهذا المعنى واختزانٍ له، ومبدأُ الأول المتخيِّلة، ومبدأُ الثاني الوهم، ومبدأُ الثالث الحافظة، فلا حاجة للذكر والاسترجاع إلى قوة سادسة[(٣)]، بل تلك القوة تسمى «حافظةً» من حيث

---

(١) * **قوله: (فإن بقي محفوظًا... إلخ)** في كلٍّ من هذين الشِّقين زوال الصورة عن المُدركة وحدوثها فيها ثانيًا لا يكون بعينها؛ لاستحالة إعادة المعدوم بعينه، إلا أن في الأول ذهولًا وبقاء الصورة في الخزانة، وفي الثاني نسيانًا وزوالها عنها، وفي الأول حدوث الصورة بغير الحركة الفكرية، وفي الثاني حدوثها بالحركة الفكرية.

ويُفهم من كلام الشيخ الرئيس أن إحداث الصورة في الأول يقال له: «الذِّكر»، وفي الثاني يقال له: «التذكر»، فلو قال في الأول: «الذِّكر»، وفي الثاني: «التذكر»، لَكان أولى.

قال في «الشفاء»: «الذِّكر قد يوجد في سائر الحيوانات، وأما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس فلا يوجد - على ما أظن - إلا في الإنسان؛ وذلك لأن الاستدلال على أن شيئًا كان فغاب إنما يكون بالقوة النطقية، وإن كان بغير النطقية فعسى أن يكون للوهم المزين بالنطق».

ثم الذِّكر والتذكر كأنهما لا يختصان بالمعاني، بل يجريان في الصور أيضًا، إلا أن الاعتمال في تذكر الصور قليل، فتدبَّر. **(مير زاهد)**.

قول المحشي: (الاعتمال في تذكر الصور) ورد في (ب): «الاعتماد... إلخ».

(٢) * **قوله: (كأنه يشاهد الأمور التي... إلخ)** إنما قال ذلك لأن هذه المعاني أوصافٌ عينيّة، ومنشأ انتزاعها أولًا وثانيًا هو الوجود الخارجي. **(مير زاهد)**.

(٣) * لأن التذكر هو الاسترجاع لا الحفظ، والاسترجاع إدراك ثانٍ وإن كان مسبوقًا بالحفظ، فالظاهر أن ينسب إلى الوهم أو إليه مع الحافظة لا إلى الحافظة فقط، بل إلى الخيال أيضًا. **(منه رحمه الله)**.

صيانتها ما فيها، و«متذكِّرةً» لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة إيّاها إذا فُقدت، كذا قيل.

أقول: وأنت تعلم أن التفصيل المذكور يعطي أن الإدراك الثاني إنما هو بالوهم سواءٌ كان المعنى باقيًا في الحافظة أو لا[١]، فمدخليّة الحافظة في الصورة الأولى من حيث توقف ذلك الإدراك عليه[٢]، ومدخليّتها في الثانية بمعنى اختزان ذلك المدرَك فيه[٣]، فنسبة التذكر إلى الحافظة دون الوهم ليس بذاك، والمصنف جرى على المشهور من كون المتذكرة هي الحافظة فقال: (وهِيَ الّتي يَكُونُ بِها ذُكْرُ) بالضم، يختصّ بالقلبي على الأشهر، ويجوز فيها الكسر أيضًا، وبالكسر يختصّ باللساني على الأشهر، ويجوز فيه الضم أيضًا. (سائِرِ الوَقائِعِ والأَحْوالِ الجُزْئِيّة)؛ إذ الكليات خِزانتها الجوهر المُفارق[٤].

---

(١) * قوله: (وأنت تعلم أن التفصيل... إلخ) يمكن أن يقال: الإدراك الثاني وإن كان بالوهم، لكن خصوصه أي كونه مسبوقًا بالحفظ من الحافظة، ولذا نُسب ذلك الإدراك وهو الاسترجاع والتذكر إليها دون الوهم.

وبالجملة: الإدراك الثاني من حيث هو إدراك منسوبٌ إلى الوهم، ومن حيث هو إدراك ثانٍ منسوب إلى الحافظة. (مير زاهد).

(٢) في (ر، ش): «عليها».

(٣) * المعنيان متلازمان في هذه المادة كما يظهر بأدنى تفطُّن. (منه رحمه الله).

(٤) * قوله: (إذ الكليات خزانتها الجوهر المفارق) هو خزانة لها، لا بأن يثبت صورة عقلية فيه بعد ثبوتها في العاقلة، ربما يمحو عنه تلك الصورة على قياس خزانة المحسوسات والموهومات؛ بل بأن يثبت علاقة بينه وبين النفس في صورة عقلية، قد ترتفع هذه العلاقة بينهما، ولعل هذه العلاقة هي إفاضة الكيفية العقلية كإفاضة الشمس الضوء، فافهم. (مير زاهد).

قول المحشي: (الكيفية العقلية) ورد في (ب): «الكيفية العلمية».

ولمّا كان تغاير الحواس الظاهرة وتغاير محالّها ظاهرًا لاستترة به لم يتعرض له، ونبّه إجمالًا على تغاير الحواس الباطنة وتغاير محالّها بقوله: (**ولِكُلٍّ مِن الحَواسِّ الباطِنةِ مَوضِعٌ مِن الدِّماغِ يَختَصُّ بِه**) بمعنى أنه لا يكون في ذلك الموضع غيره[1]، كما عُلم من تعيين محالّها على ما في «التلويحات» و«النجاة»[2]، أو لا يكون ذلك الحس في غير ذلك الموضع كما يدل عليه قوله بعد ذلك: «واختصاصُها بمواضعها» على المعنى المشهور[3].

وعلى الوجهين يُشْكل ما ذكره في «الإشارات» أن محلَّ الخيالِ الروحُ المصبوبُ في البطن المقدَّم لا سِيَّما الجانب الأخير، ومحلَّ الوهمِ الدماغُ كلُّه لكن الأخصّ بها التجويف الأوسط، وسلطان المتخيِّلة في الجزء الأول من التجويف الأوسط[4]؛ إذ على هذا يتوارد بعض تلك القُوى على محلٍّ واحدٍ[5].

---

(١) * **قوله: (بمعنى أن لا يكون... إلخ)** قال أهل العربية: الأصل في لفظ «الخصوص» وما يُشتق منه أن يُستعمل بإدخال الباء على المقصور عليه؛ كما يقال: خصَّ المالَ بزيد. والشائع في الاستعمال لها إدخالها على المقصور كما في قوله تعالى: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٧٤]. فمبنى الوجه الأول على الأول، ومبنى الوجه الثاني على الثاني. (**مير زاهد**).

(٢) انظر: «النجاة» للشيخ الرئيس ابن سينا (ص٢٠١)، و«شرح التلويحات» لابن كمونة: (**٢: ٢٤٥**).

(٣) * **قوله: (على المعنى المشهور)** قد عرفت مما نقلنا أن المشهور إدخال الباء على المقصور لا المقصور عليه.

فكلٌّ من قولَي المصنف يحتمل المشهور والأصل، فالاحتمالات أربعة، والاحتمالان المتوافقان في المشهور والأصل متخالفان في المعنى، والاحتمالان المتخالفان فيهما متوافقان فيه، فينبغي حمل القولين على أحد الاحتمالين الآخرين. (**مير زاهد**).

(٤) «الإشارات والتنبيهات» بشرح الطوسي: (**٢: ٣٨١**).

(٥) * **قوله: (وعلى الوجهين يُشْكِل... إلخ)** بل لا يُشْكِل؛ لأن المرادَ باختصاص الموضع بحاسةٍ اختصاصُه بغلبته وسلطانه. (**مير زاهد**).

(ويَخْتَلُّ ذَلِكَ الحِسُّ بِاخْتِلالِهِ مع سَلامةِ ما سِواهُ مِن الحَواسِّ، وبِذَلِكَ عُرِفَ تَغايُرُ القُوَى واخْتِصاصُها بمَواضِعِها) كما شهِدتْ به التجربة.

واعلمْ أنه ذكر في «القانون» بعد ذكر الوهم: وهذه القوة لا يتعرض الطبيب بمعرفتها؛ وذلك لأن مَضارَّ أفعالِها تابعةٌ لمضارِّ أحوال قُوًى أخرى مثل التخيُّل والخيال والذِّكر الذي سنقوله[١] بعدُ[٢].

والطبيب إنما ينظر في القُوَى التي إذا لَحِقَها مَضَرّةٌ في فعلها كان ذلك مرضًا، فإن كانت المَضرّةُ تلحق فِعلَ قوةٍ بسبب مَضرّةٍ لَحِقَت فعلَ قوةٍ أخرى، وكانت تلك المَضرّةُ تتبع سوءَ مزاجٍ أو فسادَ تركيبٍ في عضوٍ ما؛ فيكفيه أن يعرف أن لُحوق تلك المَضرّةِ بسببِ سوء مزاج ذلك العضو أو فساده حتى يتداركَه بالعلاج أو يتحفّظ عنه، ولا عليه أن يعرف حال القوة التي إنما يلحقها [ما يلحقها][٣] بواسطةٍ إذا كان قد عرف حال التي تلحقها بغير واسطة[٤].

هذا كلامه، وفيه اعترافٌ بأن طريق التجربة لا يتمشّى في الواهمة.

ثم إن المصنف بنى الكلامَ هاهنا على المسامحة واتباع المشهور؛ فإنه حقّقَ في غير هذه الرسالة أن الخيالَ والواهمةَ والمتخيِّلةَ قوةٌ واحدةٌ لها

---

(١) في (ف): «سنقف له»، وفي (ر، ع، ش): «سيقوله».

(٢) * **قوله: (واعلم أنه... إلخ)** حاصله: نظرُ الطبيب مقصورٌ على صحة المزاج وإصلاح اختلاله، وهما يحصلان بمعرفة مضارِّ أفعال القُوى الأخرى غير الوهم؛ فإنه وإن كان أصلًا ومبدأً، لكنَّ مضارَّ أفعاله تتبع سوء مزاج العضو بواسطة مضارِّ أفعالها، فلا حاجة للطبيب في إصلاح مزاج العضو إلى معرفة أفعاله، فطريق التجربة للطبيب لا يتمشى في إثبات الواهمة، بل طريقٌ آخر يتمشى فيه. **(مير زاهد)**.

(٣) ساقط من (ر، ف، ش).

(٤) «القانون في الطب» للشيخ الرئيس ابن سينا: (١: ١٠١).

أفعالٌ متعددةٌ تُسمَّى بحسبها بأسماء مختلفة؛ فمن حيث يتعلق بها حفظ الصور «خيالًا»، ومن حيث الحكم «واهمة»، ومن حيث التفصيل والتركيب «متخيِّلة»[1].

وذكر أن الدليلَ على تغايُر هذه القُوى إنْ جُعِل تغايُرَ الأفاعيلِ فلا يَتِمّ؛ فإن الحس المشترك عندهم أيضًا مدرِكةٌ بمدرَكات جميع الحواس الظاهرة[2]، وإن كان اختلالَ البعض مع بقاء الباقي فعسى أن التجربة لا تفي بذلك، لا سِيَّما فيما يتحد مواضعها أو يتقارب كهذه الثلاثة؛ فإن اختلالَ مقدَّم بطنٍ مع سلامة مؤخَّرِه صعبُ الإثبات[3].

---

(١) * قوله: (أن الخيال والواهمة... إلخ) هذه الوحدة تحتمل الوحدة الحقيقية والاعتبارية معًا، وتحتمل الوحدة الحقيقية فقط، وكذا الحيثية تحتمل التعليلية وتحتمل التقييدية.
لكن قول المصنف في «المطارحات» يدل على أن الوحدة بحسب الحقيقة فقط، والحيثية حيثية تقييدية، حيث قال: وما احتجَّ به بعض المتأخرين أنّ كلَّ قوة هي أمرٌ بسيطٌ لا يصح أن يصدر عنه أفعالٌ مختلفةٌ، كأنَّه إنما يصح في الأمور المجرَّدة.
وربما يُسلِّم الخصم أن القوة الواحدة من حيث بساطتها لا تقتضي إلا شيئًا واحدًا، إلا أن القُوى البدنية لها تركيب مع المواد والأعضاء وتصرُّفات النفس وغيرها، فيجوز أن يحصل منها بتوسط أمورٍ أخرى أحكام.
ثم ذهب إلى تثليث القوة الباطنة، ولم يجعلها قوةً واحدةً أو قوتين، فكان وجهه أن التغاير الحقيقي بين الحس المشترك والحافظة وبين القوى الأُخَر بحسب الذات وبحسب التعلق ظاهرٌ لا سُترة فيه. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (فإن الحس المشترك... إلخ) قد سبقت الإشارة إلى أن مدرَكات الحواس الظاهرة من حيث تأديتها إلى الحس المشترك تصير صورًا متناسبة، وإن إدراكه لها ليس إلا على نحو المشاهدة. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (فإن اختلال... إلخ) هذا كما تراه يدل على صعوبة الإثبات لا على امتناعه. (مير زاهد).

كيف وفِعل بعضها يتوقف على فعل غيرها؛ كفِعل المتخيِّلة على فعل الخيال والوهم والحافظة، وفِعل الوهم على فعل المتخيِّلة بل على الخيال أيضًا في الجملة، فكيف يختلُّ واحدٌ منها ويسلم الباقيان(١)؟!

وأنكر انطباعَ الصور في الحواس مطلقًا؛ لأن المدرَك ربما يزداد مقدارُه على مقدار محلِّ الحس بالإضعاف، فالحاصل فيه لا محالةَ يكون أصغر منه، فكيف ينطبق عليه(٢)؟!

وما يقال من أن النفسَ تستدل بالصورة وإن كانت أصغرَ من المرئيِّ على ما عليه المرئيُّ في نفسه، بمعنى أن ما مقدار صورته هذا كم يكون أصل مقداره، باطلٌ عنده؛ لأن إدراك مقدار المرئي بالمشاهدة لا بالاستدلال(٣)، وكذا يستحيل عنده انطباع الصور في المرآة لاختلاف مواقع الصورة منها باختلاف مقامات ....

---

(١) في (ع): «تسلم الباقيات».

* قوله: (كيف وفعل بعضها... إلخ) فيه أنه يلزم الصعوبة لو توقف فعل بعضها مطلقًا على فعل الغير، لكنّه غير مُسلَّم، فلا يلزم الصعوبة، فتأمَّل. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وأنكر انطباع الصورة... إلخ) لقائلٍ أن يقول: المراد بالانطباع حصول المُدرَك للمُدرِك وربطه به حصولًا خاصًّا وربطًا خاصًّا، وليس المراد منه انطباعًا حقيقيًّا يستدعي مساواةَ المُنطبِع والمُنطبَع فيه بحسب المقدار.

والمراد بالانطباقِ الاتحادُ بالذات، وليس المراد منه انطباقًا حقيقيًّا يستدعي مساواةَ المُنطبِق والمُنطبَق عليه بحسب المقدار.

كيف والصغير والكبير من أحكام الوجود الخارجي، والحاصل في الحواس موجود ذهني؟! فليُتأمَّل. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (إدراك مقدار المرئي... إلخ) ولأن المُدرَك بالذات هو الصورة الحاصلة لا العين الخارجي، فكيف يستدل بها عليها؟! فافهم. (مير زاهد).

النُّظّار[١]، ولأنه يرى الصورة غائرةً في عمق المرآة بحسب بُعد ذي الصورة عنها، وربما كان ذلك البُعْد بحيث لا يفي به عمق المرآة، كما لمستَ المرآة بإصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع، فإنك ترى بين ملتقى الإصبع والمرآة وبين صورة الوجه مسافةً أزيدَ من عمق المرآة بكثير.

والحق عنده في الصور الخيالية وصور المرآة أنها صياصي[٢] مُعلَّقة لا في مكان، بل هي موجودة في عالمٍ آخرَ متوسطٍ بين التجرُّدِ التامّ والتعلُّقِ التامّ يسمّى «عالم المثال»، والنفس تشاهدها هناك، ولها مظاهر كالمرآة والخيال[٣].

---

(١) * قوله: (لاختلاف... إلخ) لا يقال: يجوز أن تكون المقابلة المخصوصة شرطًا للانطباع المخصوص، فيختلف الانطباع المخصوص باختلاف المقابلة؛ لأن انطباع الصور المختلفة في محلٍّ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ مُحالٌ بالضرورة ولو بالعلل والشروط المختلفة، فتعرّف. (مير زاهد).

(٢) صياصي - بالصاد المهملة -: صور معلَّقة. كذا في حاشية (ع).

(٣) * قوله: (بل هي موجودة في عالم آخر... إلخ) أرباب الكشف والشهود من الصوفية والإشراقيين اتفقوا على وجود هذا العالم.

فعند الصوفية هو برزخٌ بين عالم الأجسام وعالم الأرواح، وسمَّوه بعالم المثال والخيال المنفصل وأرض الحقيقة، وبنَوا على ذلك أمر المعراج النبوي وشهوده عليه الصلاة والسلام الأنبياء عليهم السلام في السماوات.

وعند الإشراقيين واسطةٌ بين المجردات والماديات الكثيفة، وسمَّوه بالإقليم الثامن، والمُثُل المعلَّقة، وعالم الأشباح، وبنوا عليه المعاد الجسماني.

وقالوا: البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس حُكمه حُكم البدن الحسي في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة، فيتلذَّذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية.

واتفقوا على أنه عالمٌ فسيحٌ، نسبةُ العالَم الحسي إليه نسبة الحلقة الملقاة إلى الصحراء.

وقالوا: إنه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة أفلاكه المثالية، وقبول عناصره ومركباته آثارَ حركات الأفلاك وإشراقات العالم العقلي. (مير زاهد).

وأنكر انحفاظَ المعاني الجزئية في الحافظة؛ إذ ربما يجتهد الإنسان جهدًا عظيمًا في تذكُّر شيءٍ منها فلا يتأتَّى له، ثم قد يتفق أن يتذكره بعينه، فلو كان محفوظًا في بعض قُوى بدنِه لَما غاب عنه بعد الفحص الشديد، بل المعاني عنده محفوظة في النفوس المنطبعة السماوية، كما أن الكليات محفوظة في المجرَّدات[1].

نعم، جَوَّزَ أن يتعلقَ بالحافظة استعدادُ استفادتها من الخزانة.

وحقيقةُ الإدراك عنده إضافةٌ إشراقيةٌ للنفس بالنسبة إلى المدرَك، وتلك الإضافة ربما تترتب على استعمال الحواس، وربما تتحقق بدونه[2]؛ فإن النفوس المنسلخة عن الأبدان ربما تشاهد أمورًا يتيقن أنها ليست نقوشًا في بعض القُوى البدنية، والمشاهدة باقية مع النفس ما بقيتْ، وكذا الأنوار

---

(١) * قوله: (وأنكر انحفاظ... إلخ) وجهُ الإنكارِ مبنيٌّ على أنه في حالة الذهول دون النسيان، وأنه لا يجري في الصور الخيالية، وللمناقشة في كلٍّ منهما مجال. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وحقيقة الإدراك عنده... إلخ) أنت تعلم أن المصنف رحمه الله أنكر انطباع الصور والمعاني في الحواس، وقال بانطباعها في عالم المثال أو في النفوس المنطبعة الفلكية كما سبق، فلو كان الإدراك إضافةً بين النفس وبين المُدرَك الذي هو في الخارج عنها وعن آلاتها يلزم أن ينتفي بانتفائها؛ لانتفاء الإضافة بانتفاء أحد الطرفين، مع أن الضرورة تحكم بأن العلم لا ينتفي بانتفاء المعلوم الذي هو في الخارج عن العالم.

فإن قلت: دعوى الضرورة هاهنا من قبيل أن يقال: كونُ الزمان مقدارًا لحركة الفلك باطلٌ بالضرورة؛ فإن كل أحد يحكم بأن بعض الحوادث مقدَّم على بعضٍ بالزمان، وإن فُرض أن لا يكون فلك وحركته.

وهذه الدعوى لا تُسمع؛ لأن الفلك وحركته مما يتوقف عليه الحوادث، فعلى تقدير عدمهما لا تكون الحوادث فضلًا عن التقدم والتأخر بينها، وهكذا الخارج عن المدرَك هاهنا يتوقف عليه وجوده، فلو لم يكن لم يكن المدرك فضلًا عن الإدراك.

قلت: الكلام ليس في الخارج عن المدرك، بل فيما هو حاصلٌ فيه، وهو ليس مما يتوقف عليه وجود المدرك والإدراك، بل الإدراك يتوقف عليه. (مير زاهد).

العالية يشاهد بعضها بعضًا، وليس بصرُها يرجع إلى علمها، بل علمُها يرجع إلى بصرها.

فهذه القُوى كلها في البدن ظلٌّ ما في النفس الناطقة من قوة المشاهدة بذاتها.

هذا خلاصة ما هو عليه، وتحقيق الحق فيه ممّا لا يتيسر إلا لأهل التجريد.

ولمّا فرغ عن تفصيل القُوى الداركة شرع في تحقيق القُوى المحركة، وهي إمّا باعثةٌ عليها وإما فاعلةٌ لها، وقَدَّمَ الأولى لتقدُّم فعلها فقال:

(وللحَيَوانَاتِ قُوَّةٌ شَوْقِيَّةٌ) تنبعث عن القُوى المدرِكة **(ذاتُ شُعْبَتَينِ، مِنْها: شَهْوانِيَّةٌ جُبِلَتْ لِجَلْبِ المُلائِمِ)** طلبًا للَّذة، وتنبعث عن اعتقاد الملاءمة في الشيء مطابقًا كان أو لا[1].

(وغَضَبِيّةٌ خُلِقَتْ لِدَفْعِ ما لا يُلائِم) بحسب الاعتقاد مطابقًا كان أو لا على وجه الغلبة[2].

---

(١) * **قوله: (وتنبعث عن اعتقاد الملاءمة... إلخ)** الشهوة هاهنا أعمُّ من المَيل الغريزي، وإلا يختلُّ حصر الشوقية في الشهوية والغضبية، وهو ربما ينبعث عن التخيل المحض.

والفرق بينه وبين الحكم التخيلي أنه يتعلق بالأمر البسيط، والحكم التخيلي متعلق بالهيئة التركيبية. **(مير زاهد)**.

(٢) * هذا القيد مأخوذ من «شرح الإشارات»، و«النجاة»، و«التلويحات»، ولا بُدَّ منه؛ إذ قد يكون الميل إلى دفع الضارِّ لا على وجه الغلبة فلا يكون غضبًا، كما في دفع المؤذيات البدنية من الأمراض وغيرها كالحرارة والبرودة. **(منه رحمه الله)**.

* **قوله: (على وجه الغلبة)** لا يقال: إن أخذ هذا القيد لا يحصر القوة الشوقية في الشهوية والغضبية؛ فإن الميل إلى دفع ما لا يلائم لا على وجه الغلبة يخرج عنهما.

لأنّا نقول: هذا الميل يرجع إلى الميل إلى جانب المقابل له، والقصد إنما يتعلق بجانبه كما يشاهد في المضارِّ البدنية من الحرارة والبرودة وغيرهما. **(مير زاهد)**.

وتلك القوة الشوقية في القلب كما أن الطبيعية في الكبد، إلا أن الشوقية لا يوجد في كلِّ عضوٍ شيءٌ منها أو شبهها بخلاف الطبيعية؛ فإن الجذب والمسك والدفع والتغذية والتنمية يتعدى منها إلى الأعضاء على رأيهم، كذا في «المطارحات»[١]، وهو خلاف ما في «القانون»؛ فإنه جعل القُوى ثلاثًا: حيوانيّة هي مبدأ الحياة وإعداد قبول الحس والحركة ومبدؤها القلب، وطبيعيّة هي مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المِثْل ومبدؤها الكبد، ونفسانيّة هي مبدأ الحس والحركة الإرادية ومبدؤها الدماغ[٢].

نعم، المبدأ الأول في جميعها هو القلب على ما نقله عن أرسطاطاليس واستحسنه.

واعلمْ أن كوْنَ القوة الشوقية واحدةً تُسمَّى غضبيةً باعتبارٍ وشهوانيةً باعتبارٍ أو متعدِّدةً مَحَلُّ تأمُّل[٣].

---

(١) انظر: «المشارع والمطارحات» (العلم الثاني، المشرع السادس): ورقة (٨٠).

(٢) «القانون لابن سينا»: (١: ٩٨).

* قوله: (وهو خلاف ما في القانون... إلخ) وذلك لأنه جعل مبدأ الشوقِ في «المطارحات» القلبَ، وفي «القانون» الدماغَ؛ حيث جعل الدماغ مبدأً لقوة الحركة الإرادية التي قوة الشوق منها.

ولعل ما في «المطارحات» أقرب؛ لأن الدماغ باردٌ، ومبدأ الشوق الشهوة والغضب ينبغي أن يكون حارًّا كما يحكم به الحدس الصائب.

وإن وُفِّق بينهما بأن المراد بما في «القانون» من المبدأ المطلق المبدأ وإن كان بعيدًا، أو من الحس والحركة الإرادية مجموعهما من حيث هو مجموع، ومن المبدأ مبدئهما المشترك بينهما يلزم خروج القوة الشوقية من القوى الثلاث، وهو قصور في البيان، فتأمَّل. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (واعلم أن... إلخ) التأمُّل الصادق يُفضي إلى تعددها؛ لأن الشهوة والغضب مَيْلانِ متباينانِ، فلا بُدَّ لهما من مبدئين متغايرين نظرًا إلى أصلهم.

وعبارة المصنف في «المطارحات» ظاهرها يدل عليه حيث قال: «والشوقية تنقسم إلى شهوانية وغضبية»، بل عبارة هذه الرسالة؛ فإن الظاهر من الشقين تغايرهما. (مير زاهد).

وعبارة المصنف في هذه الرسالة وغيرها غير مُصَرِّحة بأحد الاحتمالين وإن كانت ظاهرةً في الوحدة، وكذا عبارة «النجاة».

(**وقُوَّةٌ مُحَرِّكَةٌ تُباشِرُ التَّحْرِيكَ**) منبثَّة في العضلات، مِن شأنها أن تُشنِّج العضلات بجذب الأوتار والرباطات والأعصاب أو تُرخيها بتمديدها.

واعلمْ أن الحركات الاختيارية لها مبادئ مترتبة[1]:

أبعدُها عن الحركات القوة المدرِكة، وهي الخيال، والوهم في الحيوان، والعقل العملي يتوسطهما في الإنسان[2]؛ وذلك لأن الحركات الاختيارية تتوقف على تصوُّر الفعل[3]، وملاحظة ترتُّب جرِّ النفع أو دفع الضرِّ عليه؛ فإن القصد إلى غير المشعور به محالٌ، والفعل الاختياري بدون التصديق بترتب

---

(١) * **قوله: (واعلم أن الحركات الاختيارية... إلخ)** الحركات الاختيارية مبدؤها ثلاثة أو أربعة، والسكون الاختياري مبدؤه اثنان أو ثلاثة. (**مير زاهد**).

(٢) * **قوله: (وهي الخيال... إلخ)** هكذا في «الإشارات»، والمرادُ بالخيال التخيلُ، وإطلاق الخيال عليه شائع، وهو في الصور الجزئية، والوهم في المعاني الجزئية.

والمرادُ بالعقل العملي النفسُ من حيث استنباطها للصناعات الجزئية وصدور الأعمال عنها، كما أن العقل النظري هي من حيث إدراكها للكليات، والحكم بينها بالنسبة الإيجابية والسلبية.

فإن قلت: قد يترتب الفعل على إدراك منفعةٍ ما أو مضرةٍ ما، ومدركهما النفس بلا توسط الخيال والوهم؛ لانطباقها على المنافع والمضارِّ الكثيرة.

قلت: هي فرد منتشر، ومدركها هي النفس بتوسط الآلة؛ لأنها منطبقة على الكثرة على وجه البدلية.

ومناط الكلية الانطباق على الكثرة على وجه الاجتماع كما فصَّلناه في «حاشية شرح التهذيب» و«حاشية شرح المواقف». (**مير زاهد**).

(٣) * **قوله: (تتوقف على تصور الفعل)** عبَّر عن الحركة بالفعل؛ لأن الحركة تُتصور لا من حيث إنها حركة، بل من حيث إنها فعل، وهو أعمُّ من الحركة والدفعة، فافهم. (**مير زاهد**).

الفائدة أو ما هو في حكم التصديق به محالٌ ضرورة[١].

وتليها قوة الشوق؛ فإنها تنبعث عن إدراك الملاءمة والمنافَرة، وهي الرئيسة في القوى المحرِّكة، كما أن الوهم هي الرئيسة في المدرِكة.

ويدل على مغايرة الشوق للإدراك تحقُّق الإدراك بدونه.

وقد أثبت بعضهم بينها وبين المحرِّكة الفاعلة قوةً أخرى هي مبدأ العزم والإجماع المسمى بالإرادة والكراهة، وهي التي تصمم بعد التردد[٢].

وفرقوا بين الشوق والعزم بأن الإنسان قد يكون مُريدًا لتناول ما لا يشتهيه، وكارهًا لتناول ما يشتهيه[٣].

---

(١) * قوله: (أو ما هو في حكم التصديق) أي: الحكم التخيلي والوهمي.

والحق أن ما لا بُدَّ منه في الفعل الاختياري هو ملاحظة غايته، سواء كانت الملاحظة ملاحظةً ساذجة كما في الأفعال التي ميل غريزي إلى غاياتها، أو ملاحظة مع التصديق أو ما في حكمه كما في غيرها.

ثم الغاية قد تكون منتهى الحركة كالوصول إلى مقام، وقد تكون غيره كلقاء حبيب، بل قد تكون نفسَ الحركة، وحينئذٍ تكون ملاحظة أخرى للفعل لا ملاحظة أمرٍ آخر غير الفعل.

قال الشيخ الرئيس في «التعليقات»: «الغاية قد تكون نفسَ الفعل، وقد تكون نفعًا تابعًا للفعل؛ مثلًا المشي قد يكون غاية، وقد يكون الارتياض غاية». (مير زاهد).

(٢) * قوله: (المسمى بالإرادة والكراهة) هكذا في «شرح الإشارات» وغيره.

وفيه نظر؛ لأن إرادة الفعل مغايرة لكراهة ضده وإن كانت مستلزمةً لها في دفع الضرر كما يشهد به الوجدان.

كيف وما لا بُدَّ منه في الفعل هو العزم عليه، وهو الأول دون الثاني؟!

إلا أن يقال: عبَّر عن الإرادة بالكراهة إشارةً إلى أن الإرادة على قسمين: إرادة لجر النفع، وإرادة لدفع الضرر. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (وفرقوا بين الشوق والإرادة... إلخ) حاصله أن التناول والكف عنه فعلان اختياريان، وقد تحققت الإرادة فيهما ولم يتحقق الشوق.

=

وقد نازع فيه المصنف بأن الإجماع هو كمال الشوق[1]، وليس نوعًا

= واعترض عليه بأنه يلزم منه ألَّا يكون الشوق مبدأً.
وأجاب عنه شارح «التجريد» بأن تربيع المبادئ بناءً على الأغلب.
وأنت خبيرٌ بأن الأغلبية تنافي المبدئية.
والأولى في الجواب أن الفارق كأنه ذهب إلى أن الشوق مَيلٌ غريزي، والعزم غير غريزي، وأحدهما لا بخصوصه مبدأٌ بحسب الحقيقة، وبخصوصه بحسب الظاهر.
وما قيل في الفرق «إن الإرادة لا تتعلق بالضدين والشوق يتعلق بهما» ليس بشيء؛ إذ يجوز أن تكون الإرادة شوقًا على وجه الغلبة، وهو لا يتعلق بالضدين. (مير زاهد).

(١) * قوله: (وقد نازع فيه المصنف... إلخ) قال في «المطارحات»: قالوا: الشوق قد يكون ضعيفًا، ثم يقوى حتى يصير إجماعًا. فأثبت بعضهم قوةً إجماعية زائدة على القوة الشوقية، وعلّل بأنه قد يكون شوقًا ولا إجماع، وربما ينازعه منازع في أن الإجماعية قوة أخرى غير الشوقية، بل يقول: الإجماع هو كمال الشوق.
وهذا يدل على أن النزاع وقع في إثبات القوتين مع الاتفاق على أن العزم هو الشوق القوي.
وكلام الشيخ الرئيس في الفرق بينهما يدل على خلافه حيث قال في طبيعيات «الشفاء»: «الإجماع ليس هو الشوق؛ فقد يشتدُّ الشوق إلى الشيء ولا يُجمع على الحركة البتة، كما أن التخيُّل يَقْوى فلا يشتاق إلى ما يتخيل».
وتحقيق المقام أنه ربما يحصل كمال الشوق والاشتياق إلى شيء شوقًا غريزيًا أو غير غريزي ولا يحصل العزم عليه، فلا تحصل الحركة إليه، ويحصل العزم عليه فتوجد الحركة إليه، فليس هو من جنس الشوق.
وتفصيله أن بعد ملاحظة الغاية المترتبة على الفعل يحصل شوقٌ وميلٌ إلى الغاية متعلق بها.
ومن البيِّن أن القوة المحركة لا تفعل بمجرد ذلك، بل لا بُدَّ من معنى آخر متعلق بنفس الفعل، وهو الإجماع والعزم والإرادة.
مثلًا يحصل للعطشان بعد تخيُّل الماء شوقٌ إليه بأن يلتذَّ به، ثم يحصل له إرادة الفعل المخصوص وهو الشرب.
وكلام الشيخ الرئيس يدل عليه حيث قال في «التعليقات»: «نحن إذا أردنا شيئًا فإنما يكون لنا ملك الإرادة بعد أن نتصور الشيء الملائم فننفعل عنه، أي: نلتذّ به، فتنبعث منّا إرادة أخرى أو شهوة، ثم تنبعث منّا إرادة أخرى لنحصّله». =

آخر[١]، بل الشوق يتأكد حتى يصير إجماعًا، فليس هناك قوة أخرى تكون مبدأً للإجماع، ولذلك لم يذكرها في هذه الرسالة وغيرها.

فإن قلت: الشوقُ هو الميلُ الطبعيُّ الذي ليس عن رَوِيّة، والعزمُ الميلُ الاختياريُّ الذي يتبع الرَّوِيّة في الإنسان، وظاهرٌ تغايُرهما[٢].

وأيضًا ربما يحصل كمال الشوق بدون العزم كما في اللّذّات المحرَّمة للزاهد المغلوب للشهوة الذي يكفُّ نفسَه عنها تكلُّفًا، فلا يكون العزمُ كمالَ الشوق.

قلت: لا شكَّ أن ميلَ النفس إلى الفعل الاختياري مطلقًا إنما يعقب اعتقادَ ترتُّب الغاية[٣]، غايته أن ذلك الاعتقاد قد يكون حكمًا وهميًّا غير مبتنًى على

= وبالجملة إذا رجعنا إلى وجداننا نجد حالة متعلقة بالفعل مغايرة للحالة السابقة المتعلقة بالغاية، فإن أُطلق عليها الشوق أو أُطلق على الحالة السابقة الإرادة، فلا مناقشة في العبارة. هذا ما سنح لي، ولعله الحق الصريح، ومنه القول الصحيح. (مير زاهد).

قول المحشي: (فقد يشتدُّ الشوق إلى الشيء ولا يُجمع على الحركة البتة): في الأصل: «فقد يستند الشوق إلى الشيء ولا يُجمع على الحركة إليه»، والمثبت من «طبيعيات الشفاء». انظر: «الشفاء» (٦: ٢: ١٧٢).

(١) * قوله: (وليس نوعًا آخر) هذا مبنيٌّ على ما ذهب إليه المصنف من أن الأشد والأضعف ليس بينهما اختلاف نوعي، وقد خالف فيه المشائين. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (والعزم الميل الاختياري... إلخ) أي: العزم ميلٌ اختياريٌّ قد يتبع في الإنسان الرويّة، فالظرف متعلق باتباع الرويّة، وهو ليس كليًّا.

فلا يقال: العزم والإرادة توجد في الحيوان، وهو في الإنسان كثيرًا ما لا يتبع الرويّة، بل ربما يحصل عقيب الميل الطبيعي.

نعم، يقال إنه حينئذٍ لا يكون الشوق مبدأً؛ فإنه قد يتحقق الفعل بالميل الاختياري مع عدم تحقق الميل الطبيعي. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (إنما يعقب اعتقاد ترتب الغاية) قد عرفتَ أنه قد يتبع تخيل الغاية تخيلًا ساذجًا مغايرًا للحكم التخيلي. (مير زاهد).

رَوِيّة، فربما يُعمِلُ الرَّوِيّة فيَلوح أن النفع في جانب الخلاف، فيحصل الميل الأقوى إلى ذلك الجانب، فيصدر الفعل على وفقه.

فالميل في الصورتين يترتب على اعتقاد النفع، إلا أن الاعتقاد في إحداهما وهمي وفي الأخرى فكري[1]، وليس أحدهما طبيعيًا على ما هو المصطلح؛ لأن الأمر الشعوري لا يكون طبيعيًا[2]. وبالجملة لا نزاع في تسمية أحدهما طبيعيًا والآخر اختياريًا بعد تحقيق المعنى، وأن ذلك الاختلاف لا يوجب كونهما نوعين مختلفين[3].

وأمّا الزاهد المغلوب فلا نُسَلِّم أنه حصل له كمال الشوق، كيف ولو صحَّ ما ذكرتم لم يكن الشوق من مبادئ الأفعال، بل الإرادة المخالف له في النوع؛ إذ المفروض أن في هذه الصورة قد حصل الشوق بكماله إلى الجانب المخالف للإرادة، فلا يتحقق إلى جانب الإرادة؛ ضرورة استحالة كون الشيء الواحد مَشُوقَ الفعلِ والتركِ معًا في حالة واحدة.

---

(١) في (ش): «الاعتقاد في أحدهما وهمي وفي الآخر فكري».

(٢) في (ر) زيادة: «على ما هو المصطلح المشهور»، ووردت العبارة في (ف، ع): «وليس أحدهما طبيعيًا؛ لأن الأمر الشعوري لا يكون طبيعيًا على ما هو المصطلح المشهور»، وفي (ش): «وليس أحدهما طبيعيًا على ما هو المشهور؛ لأن الأمر الشعوري لا يكون طبيعيًا على ما هو المصطلح».

* قوله: (وليس أحدهما طبيعيًا) كأنّ المراد بالطبيعي ما تميل إليه الطبيعة وإن كان أمرًا شعوريًا. والاصطلاح يساعده على ما يُفهم من كلام الشيخ الرئيس في أوائل طبيعيات «الشفاء». (مير زاهد).

(٣) * قوله: (وأنَّ ذلك الاختلاف لا يوجب... إلخ) بل يوجب؛ فإن المراد بكونهما نوعين مختلفين أن ليس التغاير بينهما بمجرد الشدة والضعف، ولا شكَّ أنه حاصل على تقدير أن يكون أحدهما طبيعيًا والآخر اختياريًا. (مير زاهد).

لا يقال: لا استحالة في أن يكون الشوق الأقوى إلى جانب الخلاف، ويتحقق شوقٌ ضعيفٌ على وفق الإرادة، فيكون الشوق من مبادئ الأفعال باعتبار ذلك.

لأنّا نقول: لا دليل على ثبوت الشوق الضعيف على وفق الإرادة في الصورة المذكورة، بل الظاهر انتفاؤه، وبالجملة فعليكم البيان[1].

وأيضًا لمّا كان الشوق عندكم هو الميل المترتب [على الاستحسان التخييلي المسمَّى عندكم بالطبع، فمِن البيِّن عدمُ تحقُّق ذلك الميل][2] إلى الجانب الموافق للإرادة في تلك الصورة؛ ضرورة أن الأدوية المُرّة غير مشتهاة أصلًا، وترك اللذات المحرَّمة للزاهد المغلوب غير مشتهًى أصلًا بالمعنى المذكور.

واعلمْ أن المبحث[3] من غوامض المطالب، ولم أعثر على تفصيلٍ فيه من قِبَل القوم، فلا بأس أن نفصِّل فيه الكلام، عسى أن يتضح المَرام، وينفصل الخِصام.

فنقول: لا يخفى عليك ـ إذا حكَّمتَ وجدانك ورفضتَ الجدال جانبًا ـ أنّا إذا تصوَّرنا شيئًا لذيذًا عندنا، ووجدنا من طبعِنا ميلًا قويًّا إليه، فربما لا يعارضه فينا داعٍ إلى الكف عنه فنُزاوله، وربما نُعمِلُ الرَّوِيّةَ فنجد أن المصلحة في تركه، وحينئذٍ فنجد فينا ميلًا مخالفًا للأول داعيًا إلى خلافه ربما غلب علينا فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الأول بحاله من غير تبدل فيه، كالمحتمي

---

(١) * قوله: (لأنّا نقول: لا دليل على ثبوت الشوق... إلخ) لا يكفي الاحتمال هاهنا وإن كان قريبًا؛ لأن الكلام من جانب الفارق وهو مدعٍ. (مير زاهد).

(٢) ساقط من (ر).

(٣) في (ر، ف، ع): «هذا البحث».

المتكلّف للتوقي عما يشتهيه جدًّا مع بقاء كمال الاشتهاء له(١)، وربما غلب الميلُ الأول فيترتب عليه الفعل مع علمه بما تعطيه الرَّوِيّة من المصلحة [في الكف، وتحقيق ميل ما إلى الكف بسبب ما يلاحظه من المصلحة](٢)، كالمنهوم الذي يغلبه الحرص فيأكل ما يعلم ضرره.

ويشبه تَخالُفُ الميلين في القوة المحرِّكة تخالُفَ الحكم العقلي والوهمي والتخييلي في القوة المدرِكة، بل هو مستنِدٌ إليه(٣).

فتلخَّص من ذلك أن فينا ميلينِ متغايرينِ إمّا بالنوع أو بغيره، وأن الفعل قد يترتب على كلٍّ منهما دون الآخر؛ سواءٌ لم يوجد الآخر أصلًا كالآكِلِ بشهوته من دون ملاحظة المصلحة الفكرية، أو وُجِد وخالفه لكن كان مغلوبًا كما مرَّ من مثال المنهوم المباشر لما يحكم عقلُه بضرِّه؛ فإن الفعل فيهما يترتب على الميل الشهواني، وكالآكِلِ لما لا يشتهيه ولا يتنفر عنه بألّا يكون لذيذًا ولا بشعًا مثلًا، ولكن يأكله لِما يلاحظ فيه من المنفعة، والآكِلِ للبشع لما فيه من

---

(١) * قوله: (إنّا إذا وجدنا شيئًا لذيذًا) وكذا إذا أدركنا شيئًا فيه مصلحة وجدنا فينا ميلًا إليه لا يعارضه ميلٌ آخر إلى الكف عنه بواسطة مصلحة أخرى، أو يعارضه الميل الآخر، أو يغلبه، أو لا يغلبه.

فالاحتمالات هاهنا ستة.

ثم المراد بالميل هاهنا أعمُّ من الإرادة، فلا منافاة بينه وبين ما ذكره سابقًا؛ فإنه أراد بالشوق هناك ميل غير الإرادة، فتأمَّل ولا تغفل. (مير زاهد).

قول المحشي: (فالاحتمالات هاهنا ستة): هكذا في الأصل، والظاهر أن الاحتمالات المذكورة أربعة.

(٢) ساقط من (ر).

(٣) * قوله: (بل هو مستند إليه) هذا إذا كان الميل الطبيعي ناشئًا عن الحكم الوهمي، وأما إذا كان ناشئًا عن التخيُّل الساذج فلا كما لا يخفى. (مير زاهد).

المصلحة؛ فإنّ الفعل فيهما يترتب على الميل الثاني دون الأول[١].

وبالجملة فالفعل قد يترتب على كلٍّ منهما دون الآخر[٢]، ولا شكَّ أن ترتُّب الفعل على أحدهما مع تحقق الآخر لا يُعقل مع تساويهما، بل إنما يكون للغلبة، فأيُّهما غلب على النفس أطاعته القوة المحرِّكة[٣].

---

(١) * **قوله: (وأن الفعل قد يترتب على كلٍّ منهما)** أنت تعلم أن الشهوة الطبيعية في الأكل بشهوته وفي المنهوم المذكور لا تكفي، بل وجب أن يكون معها معنى الاختيار كما تشهد به الضرورة، كيف والفعل فعلٌ اختياري؟! وكذا في الآكل بما لا يشتهيه وبما لا يتنفَّر أو يتنفَّر، الميل المتعلق بالمصلحة الناشئ عن إدراكها لا يكفي، بل لا بُدَّ معه من معنى آخر متعلق بنفس الفعل، وهو العزم عليه؛ ضرورةَ أن الاختيار يتعلق بنفس الفعل الاختياري.

وقد ذكرنا في تحقيق هذا المبحث كلامًا، فلا بأس أن نزيده بيانًا فنقول: إذا فعلنا فعلًا اختياريًّا وأدركْنا الغايةَ المترتبةَ عليه اللذيذةَ بحسب الطبع أو بحسب المصلحة وَجَدْنا ميلًا إلى الغاية ميلًا غريزيًّا أو غير غريزي، فذلك الميلُ الأعمُّ هو المسمى بالشوق، وهو من حيث العموم مبدأ، لكن بشرط أن لا يكون معه ميلٌ إلى الجانب المخالف على وجه الغلبة أو التساوي.

ولا شكَّ أنه لا يكفي في حصول الفعل الاختياري ما لم ينضمَّ إليه معنى آخر متعلق بنفس الفعل، وهو المسمى بالعزم والإرادة والإجماع.

وبالجملة: هاهنا كيفيات متغايرة بحسب الذات أو بحسب العوارض، ومبدؤها واحد أو متعدد، وهو الميل الغريزي أو غير الغريزي، وهما متعلقان بالغاية والعزم، وهو متعلق بنفس الفعل.

وعلى ذلك ينبغي أن يُحمل قولهم: إن إرادة المعاصي يؤاخذ عليها دون ميلها، وكراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ عليها دون النفرة عنها.

وبالله التوفيق، ومنه الوصول إلى التحقيق. **(مير زاهد)**.

(٢) * لفقده في الصورة الأولى، وتخلُّف الفعل عنه في الصورة الثانية. **(منه رحمه الله)**.

(٣) * **قوله: (وبالجملة فالفعل... إلخ)** هذا يصح في قسمَي الشوق ـ أعني الميل الغريزي وغير الغريزي ـ إذا كان أحد الميلين إلى جانب والآخر إلى جانب آخر، وكان إطاعة القوة المحركة بعد إطاعة القوة العزمية. =

إذا تحققتَ ذلك فإنْ خُصِّص اسم الشوق بأحد الميلينِ والعزم بالآخر لم يكُن شيءٌ منهما بخصوصه من مبادئ الفعل الاختياري لتحقُّقه بدون كلٍّ منهما كما عرفتَ، بل يكون حينئذٍ القدر المشترك بينهما، وهو الميل المطلق الشامل لهما، بشرط الغلبة على النفس مبدأً له.

فمن لم يجعل العزمَ غيرَ الشوق فكأنه نظر إلى أن الشوقَ معدودٌ في المبادئ، فينبغي أن يراد منه الميل المطلق، وإلّا لم يكن هو بخصوصه من المبادئ كما مَرَّ.

ومن جعله غيرَ الشوق فقد خصَّص الشوقَ بأحد الميلين والعزمَ بالآخر، ولزمه ألّا يكونَ شيءٌ منهما بخصوصه مبدأً كما عرفت، فلا تزيد المبادئ على الثلاثة، وقد جعل ذلك الجاعلُ العزمَ مبدأً آخر مغايرًا للشوق فيختلُّ مقصودُه[1].

= وأما في الشوق والعزم فلا يصح كما عرفت.

والتفصيل أن هاهنا صورًا كثيرة:

ـ فإنه يجوز أن يتعلق بأحد المتقابلين ميل غريزي أو غير غريزي، ولا يتعلق بالمقابل الآخر ميل لا غريزي ولا غير غريزي.

ـ وأن يتعلق بأحدهما ميل غريزي أو غير غريزي، وبالآخر ميل آخر غريزي أو غير غريزي.

ـ وأن يتعلق بكلٍّ منهما كلٌّ منهما كما يشهد به الوجدان.

ومبدأ الفعل الاختياري هو الميل المطلق المسمَّى بالشوق.

ويُشترط ألّا يتعلق بالطرف المقابل ميلٌ على وجه الغلبة أو على وجه التساوي. (مير زاهد).

(١) * قوله: (فمن لم يجعل العزم... إلخ) قد ظهر لك أن العزم غير الشوق، ومتعلقه غير متعلقه.

فمن ذهب إلى أنه غيره وجعل مبادئ الأفعال الاختيارية أربعةً أصاب، والله مُلهم الخير والصواب، وإليه المرجع والمآب. (مير زاهد).

فالحاصل من جميع ذلك أن الميلين متغايران نوعًا أو صنفًا، لكن الذي هو من المبادئ أمرٌ واحدٌ هو الميل المطلق بشرط الغلبة والرسوخ، فجَعْل العزمِ مبدأً آخر وراء الشوقِ باطلٌ، والحكم باتحادهما نوعًا قولٌ من غير ثَبَت، ولا يتوقف المقصود ـ أعني عدم كون العزم مبدأً آخر ـ على ذلك.

هذا ما حصَّلتُه بنظري القاصر [وفكري الفاتر][1]، ولعلك إن أحطتَ بجوانب المقال، وكشفتَ عن عينِ البصيرة غينَ الجدال، انكشف لك عن وجه جليّة الحال، نقابُ الخفاء والإشكال.

[الكلام عن طبيعة النفس ومصدرها واتصالها بالبدن]

(وحامِلُ جَمِيعِ القُوَى المُحَرِّكةِ والمُدْرِكةِ هُوَ الرُّوحُ الحَيَوانِيُّ، وهُوَ جِرْمٌ لَطِيفٌ بُخارِيٌّ يَتَوَلَّدُ مِن لَطائفِ الأخْلاطِ، يِنْبَعِثُ مِن التَّجْوِيفِ الأيْسَرِ مِن القَلْبِ) فإن تجويفَه الأيمنَ مشغولٌ بجذب الغذاء من الكبد، **(ويَنْبُتُ في البَدَنِ)** بواسطة سريان الدم الذي هو مركَّبٌ فيه[2] **(بَعْدَ أنْ يَكْتَسِبَ السُّلْطانَ**

---

(١) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

(٢) * قوله: (وهو جِرْمٌ لطيف... إلخ) عبّر عنه بالجِرم لأن الجِرمَ يطلق غالبًا على الأجرام السماوية، وهو مشابه لها.
والدليل على لُطفِه سريانُه في المجاري الضيقة على ما سيجيء، وهو يدل على تولُّده من لطائف الأخلاط، بل من مجارٍ لطيف يتولد منها.
وأما انبعاثُه من القلب فلِما سيذكره في رد قول جالينوس.
وأما اختصاصه بالتجويف الأيسر من القلب فلاختلاله باختلال هذا التجويف.
وأما ما ذكره الشارح في ذلك فهو يحتاج إلى بيان المنافاة بين جذب الغذاء وانبعاث الروح.
قال شارح الإشراق: «الدم إذا انجذب من الكبد إلى التجويف الأيمن من القلب عملت فيه حرارته، فيتبخر عنه البخار ساريًا إلى التجويف الأيسر من القلب، فإذا عملت فيه حرارة التجويف الأيسر صار روحًا حيوانيًّا». (مير زاهد). =

النُّوريَّ مِن النَّفْسِ الناطِقة) إمّا متعلقٌ بقوله: «ينبتُ»، أو بقوله: «حامل»[١].

والمراد بـ«السلطان النوري»: الكيفية النورية التي تحصل له من النفس، وبها يستعدُّ لقبول تلك القُوى من واهب الصور؛ فإن تعلُّق النفس به يفيده لطافةً ونورًا، أو القوة الحيوانية التي هي مُعَدَّة لقبول سائر القُوى، وهي مبدأ حركة الروح إلى الأعضاء على ما هو مذكور في كتب الطب.

لكن قال في «شرح القانون»: إن الفيلسوفَ لا يعتقد لهذه القوة وجودًا البتّة[٢].

= قول المحشي: (مجار لطيف): هكذا بالأصل، ولعله «مجار لطيفة».

(١) * قوله: (إما متعلق... إلخ) وإما متعلقٌ بكليهما إن كان قوله: (وينبث) معطوفًا على قوله: (حامل جميع القوى) لا على قوله: (يتولد).

وعلى كل تقديرِ الظاهر أن المراد بالبعدية بعدية زمانية، فإن النفس تتعلق بالروح أولًا، ثم الروح يكتسب منها حالةً نورانية، ثم يصير حاملًا للقوى، ثم ينبثُّ في البدن، أو ينبثُّ في البدن ثم يصير حاملًا للقوى؛ على اختلاف القولين.

فإن أُريد بالقوة الحيوانية هذه الحالة فلا شكَّ في وجودها، وإلا فإثباتها أصعب من خرط القتاد، والفيلسوفُ لا يعتقدها لعدم الاحتياج إليها.

ثم هاهنا إشارة إلى أن للحيوانات نفوسًا مجردةً كما هو مذهب الأوائل، إلا أن يقال: ليس لأرواحها سلطانٌ نوري. (مير زاهد).

(٢) نصه: «واعلمْ أنّ الشيخ لم يتعرض لإثبات هذه في شيء من مصنفاته إلا في هذا الكتاب تبعًا للأطباء، ولذلك قال: «فيعنون» يعني الأطباء، ولم يقل: «فهي كذا»؛ لأن الفلاسفة لا يقولون بثبوت هذه القوة، وإنما يُثبت وجودَها الأطباءُ فقط». «شرح كلّيات القانون» للعلّامة قطب الدين الشيرازي، المجلد الثالث، ورقة: (٤٩).

* قوله: (لكن قال في شرح القانون... إلخ) قال الإمام الرازي في «المباحث المشرقية»: «احتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة حافظة لامتزاج العناصر، وهي ليست قوةَ الحس والحركة؛ إذ ليس فيه حس وحركة، وليست قوةً نباتية كالغاذية؛ لأنها بطلت».

ولقائل أن يقول: مادة الفالج مانعة عن أفعال قوة الحس والحركة، وأفعال القوة النباتية مع بقاء ذواتها. =

واعلمْ أن مزاج الروح غير متشابه، بل لكلِّ قسطٍ منه مزاجٌ يناسب العضو الذي هو موطنه، سواءٌ جُعِل المبدأُ الأول هو القلب كما هو مذهب الحكماء، أو جُعِل كلُّ عضوٍ مبدأً أول لِما يظهر فيه[1] من الأفعال كما هو مذهب عامة الأطباء؛ إذ لو اتَّحد المزاجُ لاتَّحد الآثار[2].

وذهب الحكماء وجمهور الأطباء إلى أن الروح يتولد في القلب، وينجذب منه قسطٌ إلى الكبد وقسطٌ إلى الدماغ، لكن الحكماء على أن القُوى أيضًا يفيض عليها في القلب وإن لم يظهر الأفعال إلا في تلك الأعضاء.

وخالفهم الأطباء فقالوا: تلك القُوى إنما تفيض على القسط المنجذب إلى تلك الأعضاء؛ فقوةُ الحس والحركة تفيض على القسط المنجذب إلى

= والحق أن بعد تعلق النفس تحصل لطافة نورية هي مُعَدَّة لقبول القُوى، ولا تحتاج إلى قوة أخرى كما أشرنا إليه. (مير زاهد).

(١) في (ص، ر): «فيها».

(٢) * قوله: (سواء جعل المبدأ الأول... إلخ) اتفقوا على أن الروح يتولد في القلب ثم ينبثُّ في الأعضاء، وأن مزاجه لا يتشابه، وأن القُوى تفيض عليه.

واختلفوا في أن عدم تشابه المزاج وإفاضة القُوى في القلب أو في الأعضاء؛ فذهب الحكماء إلى الأول، والأطباء إلى الثاني.

وأنت خبير بأن اختلاف مزاج الروح واختلاف قُواه يستلزمان انفصالَه واختلافَ طبيعته؛ ضرورة أن اختلاف اللوازم مستلزمٌ لاختلاف الملزومات. فيلزم على الأطباء القول بالكون والفساد في الروح بعد انجذابه إلى الأعضاء مع عدم الاحتياج إليه.

ثم الخلاف في إثبات القوة الحيوانية ونفيها كأنه مبنيٌّ على هذا الخلاف: فإنه على قول الطبيب: لمّا كان في مبدأ الخلقة متشابهًا لم يكن وصوله بنفسه إلى الأعضاء المختلفة، بل لا بُدَّ من قوة كانت واسطة في وصوله إليها.

وعلى قول الحكيم: لمّا كان في مبدأ الخلقة غير متشابه أمكن وصوله إليها بنفسه لاختلاف مزاجه وطبيعته، فلم يحتج في الوصول إليها إلى أمر آخر. فتدبَّر. (مير زاهد).

الدماغ، وقوةُ التغذية والتنمية على القسط المنجذب إلى الكبد.

وذهب جالينوس(١) إلى أن الروح يتولد في الدماغ وينتقل منه إلى غيره.

وردَّ عليه الشيخ في «التلويحات» بأن مزاجَ الروح حارٌّ، فيجب أن يكون العضوُ الذي يتولد منه حارًّا أيضًا كثيرَ الحرارة؛ لافتقار توليده إلى التبخير والتلطيف، وافتقارهما إلى حرارة كثيرة، والدماغ باردٌ رطب، ولو كان حارًّا لاشتعل بانضمام حرارة الحركات الفكرية إلى حرارته الأصلية(٢).

[أقول](٣): وأنت خبيرٌ بأن أمثال هذه الأدلة لا تفيد اليقين إلا لأهل الحدس الصائب، بل جُلُّ مطالب الحكمة لا تظهر إلا بالحدس(٤).

---

(١) جالينوس: أحد الأطباء المقدَّمين والمرجوع إليهم في صناعة الطب، وُلد بعد المسيح عليه السلام بنحو مائتي سنة، وصنَّف كتبًا كثيرة، سافر إلى أثينا وروما والإسكندرية، وقد أخذ الحكمة على طريقة المشائين. انظر ترجمته في: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (ص١٠٩)، و«نزهة الأرواح وروضة الأفراح» (ص٢٧٤).

(٢) انظر: «التلويحات» بشرح ابن كمونة: (٢: ٢٤٥).

* قوله: (وردَّ عليه الشيخ في التلويحات بأن مزاج الروح حار... إلخ) حاصله أن الروح لكونه مبدأ الحياة لَزِم أن يكون بحسب الطبع حارًّا، ولكونه متولدًا من التبخير والتلطيف لَزِم أن يكون العضو الذي يتولد منه كثير الحرارة، والدماغ ليس كذلك، فلا يمكن تولده منه.
وهذا يدل على أن الروح مطلقًا سواءٌ تعلق بالعضو الحارّ أو البارد حارٌّ بالطبع، وإن كان باردًا بحسب ما يكتسب من العضو البارد فلا يمكن أن يتولد في ذلك العضو قسطٌ منه.
وبهذا يظهر ضعف ما ذهب إليه عامة الأطباء، فتأمَّل. (مير زاهد).

(٣) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

(٤) * أشير بذلك إلى أن لقائلٍ أن يقول: إن مزاجَ الروح مختلفٌ حسب اختلاف الأعضاء كما تقدم، فكما جوَّزتم أن يكون الروح في القلب الذي هو المنبع عندكم في غاية الحرارة، ثم يصير القسط الوارد منه على الدماغ باردًا جدًّا، فلِمَ لا يجوز أن يكون منبعه الدماغ ويكون الروح الذي في المنبع في غاية البرودة، ثم يصير القسط الوارد على القلب حارًّا جدًّا؟ =

وهذا الروح[1] للطافتها وشفافتها وقربها من الاعتدال تشبه الأجرامَ السماويةَ الخاليةَ عن الأضداد[2]، ولذلك تفيض عليها النفس الناطقة لمناسبتها للمبدأ الخالي عنها[3].

ومن هاهنا يتفطَّن اللبيب للنفوس الناطقة السماوية، فاعرف ذلك.

(ولَوْلا لُطْفُهُ ما سَرَى فيما يَسْرِي) من المجاري الضيِّقة، كمَسامِّ الأعصاب والعظام والعروق الشعرية المنبثّة في اللحم.

واستدلوا على وجود الروح وأنه الحامل لتلك القُوى بأنه: **(إذَا وَقَعَتْ**

= لكن الحدس الصائب يحكم بانتفاء الاحتمال المذكور؛ لأن الروح مبدأ الحياة، وهي إنما تحصل بالحرارة، فذلك الروح في منبعه يجب أن يكون في غاية الحرارة. (**منه رحمه الله**).

(١) في (ف): «هذا والروح».

(٢) * **قوله: (وهذا الروح... إلخ)** توضيحه أن السماويات لطيفة وشفّافة وخالية عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فكل جسمٍ يكون لطيفًا وشفّافًا وتكون الكيفيات الأربع فيه معدومةً أو بمنزلة المعدومة لضعفها كان مشابهًا لها.

ولا شكَّ أن الروح كذلك؛ فإنه لطيفٌ وشفّافٌ، وهذه الكيفيات الأربع لقربه من الاعتدال الحقيقي فيه معدومةٌ أو بمنزلة المعدومة.

خُذ هذا المقال، ودع ما قيل أو يقال. (**مير زاهد**).

(٣) * **قوله: (لمناسبتها للمبدأ الخالي عنها... إلخ)** بلْ لمناسبتها للنفس الناطقة الخالية عنها؛ فإن المُفيض الحقُّ الجوادُ جَلَّ شأنُه وعَظُم برهانُه، يُفيض على المستفيض ما يناسبه.

ومن هاهنا يُفهم أن للأجرام السماوية كلِّها أفلاكها وكواكبها نفوسًا مجردة، وليست بمنطبعة كما زعمه جمهور المشائين.

وأيضًا يُفهم منه أن النفسَ الناطقة من حيث هي بحسب اختلاف الروح في اللطافة والشفافية والاعتدال مختلفةٌ في التمامية والنقصان كما ذهب إليه الإشراقيون.

وأن روح الحيوان ليس كروح الإنسان في اللطافة والشفافية والاعتدال؛ إذ له روحٌ كروحه، وله نفسٌ ناطقةٌ كما ذهب إليه الأوائل. (**مير زاهد**).

سُدّةٌ تَمْنَعُهُ عَنِ النُّفُوذِ إلى عُضْوٍ يَمُوتُ ذَلِكَ العُضْوُ) ويعرض له ما يعرض للميت من التعفن والفساد[١].

(وهُوَ مَطِيّةُ تَصَرُّفاتِ النَّفْسِ النّاطِقة) إذْ هو متعلَّقها الأولى[٢] كما مرّ[٣]، وبوساطتها يسري فيضُ الحياة وتوابعها منها إلى أجزاء البدن، (وتَصَرُّفُ النَّفْسِ في البَدَنِ ما دامَ) هو (عَلَى الاعْتِدالِ) المناسب لتلك النفس، (وإذا انْقَطَعَ) الروح المعتدل بالاعتدال الخاص (انْقَطَعَ تَصَرُّفُها) في البدن، وهو الموت[٤].

(وهَذا الرُّوحُ الحَيَوانِيُّ) سُمِّي به لكونه واسطةً في وصول فيض الحياة إلى البدن من النفس الحيِّ بذاتها، أو لاشتراك الحيوانات فيه[٥] (غَيْرُ الرُّوحِ الإلهِيِّ) المجرَّد عن المادة[٦] (الّذِي يَأْتِي في كَلامِ النُّبُوّاتِ) كقول سيدنا ونبينا

---

(١) أي: الذي يدل على أن الروح الحامل لقُوى الحس والحركة الإرادية أن كلَّ طرف من أطراف البدن كاليد والرجل إذا مُنِع نفوذ الروح إليه بسدٍّ أو غيره يُحَسّ في ذلك العضو بخَدَر، وربما عُدِم الإحساس فلا يشعر بألم فيه إذا جُرِح أو ضُرِب على ما أعطته التجربة، ولولا أنه حامل قُوى الحس والحركة لَما كان الأمر كذلك. انظر: «شرح التلويحات» لابن كمونة: (٢: ٢٤٨).

(٢) في (ف، ع): «الأول».

(٣) * قوله: (إذ هو متعلَّقها الأولى) النفس متعلِّقة بالروح أولًا وبالذات وبالزمان، ثم تتعلق بسائر البدن بواسطة واسطة في الثبوت. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (وهو الموت) أي: أحد قِسمَي الموت، وهو الموت بالأجل المسمَّى؛ فإن القِسم الآخر وهو الموت بالأجل المُقَدَّر يكون عن خارجٍ كالقتل. (مير زاهد).

(٥) * قوله: (سُمِّي به لكونه... إلخ) الوجه الأول بالنظر إلى الحيوان بالمعنى الوصفي، والثاني بالنظر إليه بالمعنى الاسمي.

ولك أن تقول ـ نظرًا إلى المعنى الاسمي ـ: إن الحيوانَ حيوانٌ بهذا الروح، فكأنه مبدأ فصله. (مير زاهد).

(٦) * قوله: (غير الروح الإلهي) سمّاه به لتجرُّدها، أو لقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: ٢٩]، أو لذكرها في الوحي الإلهي. (مير زاهد).

سيد المرسلين: «خلق اللهُ الأرواحَ قبل الأجساد بألفَيْ عام»[١]، (**والوَحْيِ الإلهيِّ**) كقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥].

(**فإنَّهُ يُعنَى بِهِ النَّفْسُ النَّاطِقةُ الَّتِي هِيَ نُورٌ مِنْ أنْوارِ اللهِ تَعالَى القائِمةِ**) الموجودة (**لا في أَيْنٍ**) لِما مَرَّ من برهانِ تجرُّدها.

(**مِنَ اللهِ مَشْرِقُها**) لكونها لمعةً من أنواره[٢]؛ فإن المجرَّدات عنده كلَّها أنوار، وهي متحدة في الحقيقة، مختلفة في الشدة والضعف والتمام والنقصان[٣]،

---

(١) قال العجلوني: وأما حديث «خلق اللهُ الأرواحَ قبل الأجسام بألفَيْ عامٍ» فضعيفٌ جدًّا، فلا يعوَّل عليه، وكذا قول ابن عباس: «خلق اللهُ الأرواحَ قبل الأجسام بأربعة آلاف سنة». انظر: «كشف الخفاء» للعجلوني (١: ٢٦٠)، رقم الحديث (٧٠٤).

* **قوله**: (**كقول سيدنا... إلخ**) مذهب المحققين أن النفسَ حادثةٌ عند حدوث البدن، ولهذا قال الإمام الغزالي قُدِّس سِرُّه في رسالة «المضنون به على غير أهله»: «إنّ المرادَ بالأرواح أرواحُ الملائكة، وبالأجسادِ أجسادُ العالم؛ من العرش، والكرسي، والسماوات، والكواكب، والنار، والهواء، والماء، والأرض».

ولك أن تقول في تأويل الحديث: المرادُ بالأرواحِ الأرواحُ الإنسانيةُ وبالأجسادِ الأجسادُ الإنسانيةُ على طريق مقابلة الجمع بالجمع.

وفيه تمثيل التقدم الشرفي بالتقدم الزماني، وتعبيرٌ عن الزمان الطويل بألفَيْ عام. (**مير زاهد**).

(٢) * **قوله**: (**من الله مشرقها... إلخ**) إشارة إلى أنّ إيجادَها كالاقتباس، لا كنسبة جِرْم الشمس إلى ضوئها كما هو عند عامة المشائين، ولا كنسبة البِنَاء إلى البَنَّاء كما هو زعمُ جمهور المتكلمين.

ولعلّه قريب مما ذهب إليه الصوفية من الاتحاد، وهو ظهور الحق سبحانه في المظاهر.

ثم غروبُها إلى الله تعالى عبارةٌ عن خلوصها من الألوات المادية البدنية، ورجوعُها إلى التجرد المحض الأصلي، ودخولُها في الملأ الأعلى؛ قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَـٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠]. (**مير زاهد**).

(٣) * **قوله**: (**وهي متحدة في الحقيقة... إلخ**) الافتراق والاختلاف على أنحاء أربعة: =

وتنتهي في الشدة والكمال إلى نور الأنوار الذي جميع الأنوار لمعاته، كما تنتهي في الضعف إلى النور المحسوس المفتقِر إلى الأجسام، وبينها نوعٌ من الاتصال، كما أن النور المحسوس من السراج له اتصالٌ وإن اختلف مراتبه شدةً وضعفًا بحسب القرب من السراج والبعد عنه.

(وإلى اللهِ مَغْرِبُها) إذا تخلَّصتْ عن الألواث البدنية بأن تُحشَر إلى جوار قُدسه، كما أُشيرَ إليه بقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥].

(وجَماعةٌ مِن الناسِ لمّا تَفطَّنُوا أنّ هَذِهِ غَيْرُ جِسْمِيَةٍ تَوَهَّمُوا أنّها البارِي تعالَى، وقَدْ ضَلُّوا ضَلالًا بَعِيدًا[1]؛ فإنّ اللهَ واحِدٌ) كما سيأتي من برهان التوحيد، (والنُّفُوسَ كَثِيرَةٌ) وأشار إلى دليل تلك المقدمة بقوله: (ولَوْ كانَتْ نَفْسُ زَيْدٍ

= فإنه إما أن يكون بنفس الماهية، أو بجزئها، أو بالعوارض، أو بتماميّة الماهيّة ونقصانها بأن يكون التام والناقص متحدينِ في الحقيقة النوعية، مختلفينِ بتماميّتها ونقصانها في حدِّ الذات.

ففي الثلاثة الأُوَل اتفاق الإشراقيين والمشائين.

وفي الأخير خلافٌ؛ فأثبته الإشراقيون ونفاه المشاؤون.

ولك أن تقول في هذا المقام: إن التامَّ والناقصَ في كلِّ مرتبة كمالٍ بحيث يمكن فرض اشتراكه بين كثيرين كالسواد والبياض؛ فإن كلَّ مرتبة منهما تتعدد بتعدد المحل، فيكون هاهنا ذاتيٌّ مشترك بينه وبين ما في المرتبة الأخرى، وذاتيٌّ آخر مشترك بين أفراده فقط.

ولا شكَّ أن الأول أعمُّ من الثاني، فيكون الأول جنسًا والثاني فصلًا.

فعليك بالتأمُّل التام، وسيأتي لك زيادةُ تحقيقٍ في هذا المقام. (مير زاهد).

(١) * قوله: (توهموا... إلخ) هذا التوهُّم إمّا في طبيعة النفس من حيث هي، أو في أفرادها.

وعلى كلِّ تقديرٍ هو بديهيُّ السقوط؛ ضرورةَ أنّ الله تعالى مُنَزَّهٌ عن الاحتياج، ومن المعلوم أن الكُلِّيَّ الطبيعيَّ محتاجٌ إلى الفرد، وكلّ نفسٍ محتاج إلى البدن.

والتنبيه الذي أورده المصنف يحتمل كلا التقديرين؛ فإن الطبيعة والفرد يتصفان بالوحدة والكثرة، إلّا أن المتصف بهما بالذات الفردُ، وبالعَرَض الطبيعة. (مير زاهد).

وعَمْرٍو واحِدًا لَأَدْرَكَ أَحَدُهُما جَمِيعَ ما أَدْرَكَ الآخَرُ، ولاطَّلَعَ كُلٌّ مِنَ النّاسِ عَلَى ما اطَّلَعَ عَلَيهِ الكُلُّ)؛ ضرورة أن نفسَ كل منهم عينُ نفسِ الآخر على هذا الفرض، (ولَيْسَ كَذَلِك) بالبديهة[1].

وأُورِدَ عليه أنّا لا نُسَلِّم لزوم ذلك إن أُريدَ الإدراكاتُ المتوقفةُ على الآلات؛ لكون إدراكها مشروطًا[2] بتلك الآلات فلا يدركها إلا بها[3].

وإن أُريدَ الإدراكاتُ الغيرُ المتوقفةِ عليها فلا نُسَلِّم عدم اشتراك الكل فيها؛ ألا ترى كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم لأنه لم يُحتجْ إلى الآلات.

وأقول: إذا اتحد النفس في الكلِّ كان جميع الآلات لذات واحدة، فتكون تلك الذات مدرِكةً لجميع تلك المدرَكات بجميع الآلات[4].

فإذا كان نفس زيدٍ وعمرٍو مثلًا ذاتًا واحدةً كان مُدرَك زيدٍ بعينه مُدرَك عمرٍو وبالعكس، وهو ظاهر.

---

(١) * قوله: (وأشار إلى دليل تلك المقدمة) أي: التنبيه عليها؛ فإن العلم بتعدد ما يعبَّر عنه بـ«أنا» و«أنت» ضروريٌّ حاصلٌ من غير كسب. (مير زاهد).

(٢) في الأصول الخطية: «مشروطة».

(٣) * قوله: (وأورد عليه... إلخ) العجب من المُورِد أخذ تعدُّد النفس في إيراده من حيث لا يدري؛ فإن كونَ إدراكِ البعض مشروطًا بآلاتٍ وإدراكِ البعض الآخر مشروطًا بآلات أخرى لا يُتصوَّر من غير تعدُّدٍ في المدرِك؛ ضرورةَ أن التغاير في المدرِك والآلة وإدراكاته لا يُعقل بدون التعدد في المدرِك. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (أقول: إذا اتحد النفس... إلخ) أي: إذا اتحد النفس في الكلِّ المجتمع في زمانٍ واحدٍ كما هو المفروض كان جميع الآلات لذاتٍ واحدةٍ في زمانٍ واحد، وإلا فما يلزم هو أن تكون تلك الذات مُدرِكةً لجميع المدرَكات بجميع الآلات في زمانٍ واحد أو أزمنةٍ متعاقبة، وبُطلانُه موقوفٌ على بُطلان التناسخ. (مير زاهد).

لا يقال: لمّا كان الإدراك بالآلات كانت من حيث تلك الآلات مدركةً لتلك المدرَكات، فلا يلزم كونها من حيث آلات أخرى مدرِكةً لها.

لأنا نقول: إن أُرِيدَ بالحيثية التقييدية فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات مدركةً؛ لكون المقيَّد بتلك الآلات من حيث هو مقيد أمرًا اعتباريًا.

وعلى تقدير وجوده يكون المقيد بكل آلةٍ غيرَ مقيد بالآلة الأخرى بالذات؛ ضرورة فرض وجود المقيد من حيث إنه مقيد، فيوجد التقيُّد أيضًا ويكون المركَّب من الذات[١] وهذا التقيُّد مغايرًا للمركَّب منها ومن تقيُّدٍ آخر بالذات، فيتغاير النفوس بالذات وقد فُرضت متحدةً بها.

وإن أُرِيدَ الحيثيةُ التعليليةُ فلا ينافي الاتحاد في الإدراك؛ ضرورة أن الفاعل الواحد إذا صدر منه أفعالٌ متعددةٌ بآلاتٍ مختلفةٍ كان هو الفاعل لكلٍّ منها[٢].

ألا ترى أن النفس تدرك المحسوسات الظاهرة والباطنة بآلاتٍ متغايرةٍ، ومع ذلك هو المدرِك لجميعها، فافهم هذا.

---

(١) * قوله: (يكون المقيد... إلخ) المقيد على نحوين:
- الأول: أن يكون القيدُ خارجًا والتقييدُ من حيث هو تقييدٌ داخلًا، ويقال له: «الحصة».
- والثاني: أن يكون القيدُ أيضًا داخلًا، ويقال له: «الفرد».

وكلاهما أمران اعتباريان لدخول التقييد الذي هو أمرٌ اعتباريّ؛ فالمقيد من حيث هو مقيدٌ إذا كان أمرًا اعتباريًّا يكون المُدرِك ذاته لا من هذه الحيثية لا ذاته من هذه الحيثية؛ ضرورةَ أن الإدراك من توابع الوجود الخارجي. (مير زاهد).

(٢) * المراد بالفاعل هاهنا: الفاعلُ العرفِيُّ سواءٌ كان فاعلًا حقيقةً أو منفعلًا، وكذا الكلام في الصدور؛ فإن البديهةَ حاكمةٌ بأن الفاعلَ بهذا المعنى لا يتعدد بتعدد الآلات، فلا يَرِد عليه أن النفسَ قابلةٌ للإدراكات لا فاعلةٌ لها. (منه رحمه الله).

وما يُنقل عن بعض الصوفية من وحدة النفس فهو ضربٌ آخرُ من الوحدة لا ينافي التعدد بالمعنى الذي نحن فيه، كما في وحدة الوجود عندهم[1].

لا يقال: إن الدليل المذكور دالٌّ على أن حقيقة النفس ليس عين الباري، وأمّا أن نفسًا معيّنًا من النفوس لا تكون عينه[2] فلا، بل لا بُدَّ من أخذها من الدلائل الأُخَر.

لأنّا نقول: الإمكان والوجوب والامتناع لوازم الماهيّة، فما يكون فردٌ منه ممكنًا يكون سائر أفراده كذلك، وكذا الحال في الوجوب والامتناع، وقد حُقِّق هذا في موضعه.

فلو كان الواجبُ نفسًا من النفوس كان حقيقة النفس واجبًا لِما مَرَّ، فيلزم تعدد الواجب، لكن هذا موقوفٌ على اتحاد النفوس في الماهية[3]، أو إمكان

---

(١) * قوله: (وما ينقل عن بعض الصوفية... إلخ) قال بعضهم: «النفوس الجزئية الناقصة من شؤونات النفس الكلّي الكامل، كما قالوا في وحدة الوجود أنْ ليس الموجود إلا الوجود البحت جلَّ شأنُه، والعالَم شؤوناته وتجلّياته.

قال العارف الجامي قُدِّس سِرُّه السامي:

مجموعه كون را بقانون سبق   كرديم تفحص ورقا بعد ورق

حقا كه نديديم ونه خواندم در او   جز ذات حق وشؤون ذاتية حق

(مير زاهد).

قول المحشي: (قال العارف الجامي... إلخ) تعريبه:

تفحصنا مجموعة الكون ورقا بعد ورق وبقانون السَّبق

الحق ما رأيناه وما قرأناه إلا ذات الحق والشؤون الذاتية الحق

(٢) في (ف، ع) زيادة: «لعدم تعددها».

(٣) * قوله: (لكن هذا موقوف... إلخ) لكن ما أشرنا إليه أن كلَّ نفسٍ محتاجٌ إلى البدن ويستكمل به، وما ليس كذلك فهو ليس بنفسٍ؛ لا يتوقَّف على هذه المقدمة العسيرة الإثبات ـ أي مقدمة =

تعدد [أفراد][1] حقيقة النفس المفروض كونها عين أفراد الواجب، وربما يُمنع ذلك.

هذا والدليل الذي يأتي يدل على أنه ليس نفسًا من النفوس، وهو قوله: (ثُمَّ كَيْفَ تَسْتَأْسِرُ قُوَى البَدَنِ إلهَ الآلِهةِ[2] وتُسَخِّرُهُ، وتَجْعَلُهُ رَهِينَ شَهَواتٍ، وعُرْضةَ بَلِيّاتٍ) كالآلام النفسانية والبدنية، متقلبًا (في خَبْطِ عَشَواتٍ) من الأحكام الغير المطابقة، (وتَحْكُمُ عَلَيهِ حَرَكاتُ السَّماواتِ؟!) لتغيُّر أحوالها بتغيُّر أوضاعها كما هو شأن النفوس[3]؛ فإن كلَّ ذلك نقصٌ، وهو على الواجب مُحال.

= اتحاد النفوس في الماهية ـ ولا على إمكان الكثرة في كلِّ ماهيةٍ على تقدير اختلافها.

قال بعض الأعلام: قوله عليه السلام: «الناسُ معادنُ كمعادنِ الذهبِ والفِضّة»، وقوله ﷺ: «الأرواحُ جنودٌ مجنَّدةٌ، فما تعارفَ منها ائتلف، وما تناكرَ منها اختلف»، إشارةٌ إلى اختلاف النفوس في الماهية.

وقال الإمام الرازي: هذا المذهب هو المختار عندنا.

إلّا أن ما ذكره تتمّة للتنبيه الذي أورده المصنف، وما أشرنا إليه آنفًا تنبيهٌ مستقل. (مير زاهد).

قول المحشي: (قوله عليه السلام: «الناسُ معادنُ كمعادنِ الذهبِ والفِضّة»، وقوله ﷺ: «الأرواحُ جنودٌ مجنَّدة... إلخ) متفق عليهما، واللفظ لمسلم؛ حيث ورد في «صحيح مسلم» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «الناسُ معادنُ كمعادنِ الفِضّة والذهب، خيارُهم في الجاهلية خيارُهم في الإسلام إذا فقهوا، والأرواحُ جنودٌ مجنَّدة، فما تعارفَ منها ائتلف، وما تناكرَ منها اختلف». انظر: «صحيح مسلم»: (٤: ٢٠٣١)، رقم الحديث (٢٦٣٨).

(١) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

(٢) * قوله: (إله الآلهة) كأنه قال هذه العبارة القبيحة عقلًا وشرعًا على زعم الناس المتوهمين، أو أراد بها مبدأ المبادئ، أو مَن كان تعظيمه أعظمَ من تعظيم غيره ممَّن عُظِّم. (مير زاهد).

قول المحشي: (هذه العبارة القبيحة) ورد في (أ): «هذه العبارة الفصيحة».

(٣) * قوله: (كما هو شأن النفوس) سواءٌ كانت النفوس متحدة في الماهية أو مختلفة فيها. (مير زاهد).

وهذه المقدمة[١] تلقَّوها بالقبول وبنَوْا كثيرًا من المطالب عليها.

ونقل إمام الحرمين والإمام الرازي من المتكلمين إجماعَ العقلاء عليها[٢].

وهي ممّا تحكم به الفطرة السليمة، كيف لا وهو منبع كلِّ خيرٍ وكمال[٣]، وليس هناك إلا الوجود البحت الذي هو خيرٌ محض؟!

(وجَماعةٌ تَوَهَّمُوا أنها جُزْءٌ مِنْهُ) بأن يكون كلُّ نفسٍ جزءًا من أجزائه منفصلًا عنه.

ومنشأ وهْمِهم أنهم تفطَّنوا كون النفس نورًا فائضًا منه تعالى، فتوهموا كونه جزءًا منه على نحو ما يتوهم العوام في الضوء الفائض من جِرم الشمس وغيرها، **(وهُوَ زَيْغٌ)** ضلال؛ **(فإنّهُ لمّا بُرْهِنَ على أنّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ)** كما يجيء **(فكَيْفَ يَتجَزَّأُ ويَنْقَسِمُ؟!)** فإن التجزُّؤ والانقسام من خواص الأجسام والجسمانيات؛ لأنه فرع المقدار المختص بالجسم[٤].

وإنما لم يحل[٥] إلى ما سيثبته[٦] من عدم تركُّب الواجب لأن الخصم ربما

---

(١) * أعني استحالةَ النقص على الواجب. (منه رحمه الله).

(٢) انظر: «العقيدة النظامية» لأبي المعالي الجويني (ص١٣٨)، و«المطالب العالية» للإمام فخر الدين الرازي: (٢: ٩).

(٣) * قوله: (كيف لا... إلخ) أشار إلى تنبيهين: الأول كالإنِّيّ، والثاني كاللمِّيّ. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (لأن التجزُّؤ والانقسام... إلخ) أي التجزؤ والانقسام إلى الأجزاء التحليلية المقدارية من خواص الجسم والجسماني؛ فإنه للمقدار أولًا وبالذات، وبواسطة للجسم والجسماني واسطة في العروض، صرَّح به الشيخ الرئيس في «التعليقات». (مير زاهد).

(٥) الحل: طلب الدليل على مقدمة الدليل مع بيان منشأ الغلط. انظر: «شرح السيد عبد الوهاب الآمدي على «الرسالة الولدية» لساچقلي زاده» (ص٨٢).

(٦) في (ع): «سنبينه».

يتوهم كونها جزءًا تحليليًا لا تركيبيًا[١].

(وَمَنْ يُجَزِّئُه؟!) من قبيل الإقناعيات[٢]، وقد جرت عادته وعادة غيره من أساطين الحكمة خصوصًا الأوائل منهم على إيراد التنبيهات في المطالب الحكمية؛ فإنها ربما تكفي لطالب الكمال[٣]، وإن لم تكفِ في إفحام أهل الجدال.

(وآخَرُونَ تَوَهَّمُوا قِدَمَها) بدون البدن؛ فإن البرهان المذكور إنما ينفي قِدَمها مجردةً عن جميع الأبدان، بل وجودها قبل البدن، لا قِدَمها على سبيل التناسخ[٤].

والمصنف على أن إبطال التناسخ ليس ببرهاني كما نقل عنه شارح «التلويحات»، فلذلك لم يتعرض له هناك[٥].

---

(١) * قوله: (لأن الخصم... إلخ) وذلك لأنه توهم انفصال النفس عنه سبحانه كما يتوهم العوام في ضوء الشمس والسراج، والانفصال إنما هو في الجزء التحليلي، ونفيُه عن الواجب ليس مذكورًا فيما يأتي.

ثم الجزء إما تحليليٌّ وهو مخصوص بالمقدار وما يقارنه. أو تركيبيٌّ؛ وهو إما ذهنيٌّ وهو الجنس والفصل، أو خارجيٌّ؛ وهو إما عدديٌّ وهو الواحد من حيث هو واحد، أو معنويٌّ وهو المادة والصورة.

هذا وعسى أن يأتيك تفصيلُه في موضعٍ يليق به. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (من قبيل الإقناعيات) لجواز تجزئة نفسه.

ولك أن تقول على رأي المشائين: إن انفصال الجزء عن الكل يستلزم انعدامَ الكل، وهو غير معقول هاهنا. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (فإنها ربما تكفي لطالب الكمال) لمناسبته بالمبادئ العالية الحاصلة فيها المطالبُ بلا اكتساب، فيكفي له التنبيه. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (لا قِدَمها على سبيل التناسخ) لا يقال: قوله: (بل هي حادثة مع البدن) يدل على أنه أراد بالعدم أعمَّ من أن يكون مع البدن، وأن يكون بدونه؛ لأنه يدل عليه لو كان مذكورًا قبل الدليل متصلًا بنفي العدم، لا بعد الدليل منفصلًا عنه. (مير زاهد).

(٥) انظر: «شرح التلويحات» لابن كمونة: (٢: ٣١٢).

(ولَمْ يَعْلَمُوا أنها لوْ كانَتْ كَما زَعَمُوا) متجرّدةً في الأزل عن جميع الأبدان (فَما الّذِي ألْجَأها إلى مُفارَقةِ عالَمِ القُدسِ والحَياةِ) أي التجرُّد المحض الذي هو منشأ التنزُّه عن النقائص الهيولانية والحياة العقلية[1] (والتَّعَلُّقِ بِعالَمِ الموتِ والظُّلُماتِ) أي: البدن الذي هو عُرضة الموت الطبيعي والنقائص الهيولانية[2].

(ومَن الّذِي قَهَرَ القَدِيمَ وحَبَسَهُ) بالتعلق بالبدن الشخصي الذي هو بمنزلة شَرَكٍ[3] له[4].

(وكَيْفَ سَخَّرَها قُوَى الطِّفْلِ الرَّضِيعِ) بل الجنين (حَتَّى انْجَذَبَتْ مِنْ عالَمِ القُدسِ والنُّورِ) إلى بدنه.

---

(١) * قوله: (أي التجرد المحض) فَسَّر القُدس بالتجرد المحض، وقيَّد التجرد بالمحض لأن النفس حالَ التعلق بالبدن وإن كانت مجردةً عن النقائص الهيولانية، لكن تجردها ليس تجردًا محضًا. والنقائص عند المشائين من الهيولى الأولى، وهي في نفسها قوة محضة.
وعند الإشراقيين من الهيولى الثانية - أي الصورة الجسمية - وهي في نفسها ظُلمة.
وفسَّر الحياةَ بالحياة العقلية التي هي مبدأ الإدراك وغيره من الكمالات؛ لأن الحياة الحسية التي هي مبدأ الحس والحركة الإرادية مختصة بالحيوان. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (أي البدن... إلخ) فسَّر عالم الموت بالبدن، وأراد بالموت الطبيعي الذي هو عُرضة له موتًا هو ضروريٌّ للبدن إذا خُلّي وطبعَه، وهو الموت بالأجل المسمَّى، وأراد به مقابل الموت الاختياري الحاصل لأهل الكمال حال الحياة الحسية، وفسَّر الظلمات بالنقائص التي مبدؤها ظُلمةٌ محضةٌ، وهو الهيولى الأولى والثانية. (مير زاهد).

(٣) الشَّرَك: حبائل الصيد، وكذلك ما يُنصَب للطير. انظر: «تاج العروس»: (٢٧: ٢٢٥)، مادة (شرك).

(٤) * قوله: (بالتعلق بالبدن الشخصي) وأمّا التعلق بالبدن الكلّي الذي هو شأن ربِّ النوع عند الإشراقيين فذلك التعلق ليس جنسًا، والبدن الكلّي ليس بمنزلة الشَّرَك، فافهم. (مير زاهد).

وهذه كلُّها تنبيهاتٌ إقناعية.

وأشار إلى الوجه البرهاني بقوله: (**وكَيْفَ امتازَ بَعْضُها عَنْ بَعْضٍ في الأزَلِ**).

وتقريره: أنها لو كانت أزليّةً فإمّا أن تكون متعددة أو واحدة، وكلاهما باطلان.

أمّا الأول فلأن تمايُزها إما بالماهية أو بلوازمها أو بغيرها، والأول والثاني باطلان لاتفاقهما في النوع ولوازمه[1] كما قال: (**ونَوْعُها مُتَّفِقٌ**)، وكذا الثالث؛ لأن ذلك الغير إن كان الموضوع أو المادة وعوارضها فقد أشار إلى بطلانها بقوله: (**ولا مَكانَ**) لا بالذات ولا بالعَرَض (**ولا مَحَلَّ**) أي: لا مادة ولا موضوع، وإن كان أمرًا حالًّا فيها فقد أشار إليه بقوله: (**ولا فِعْلَ ولا انْفِعالَ قَبْلَ البَدَنِ، ولا هَيْئاتٍ مُكْتَسَبَةً كما يَكُونُ بَعْدَ البَدَن**) أي: بعد قطع التعلق عن البدن[2]؛

---

(١) * قوله: (**لاتفاقها في النوع ولوازمه**) وهذا الدليل مبنيٌّ على أنها متفقةٌ في الماهية، وأنها على تقدير أن تكون مختلفة ليس كلُّ ماهيةٍ منها منحصرًا في الفرد. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (**أي: بعد قطع التعلق عن البدن**) فسَّر بعد البدن بذلك، مع أن النظر إلى قبل البدن يقتضي أن يُفسَّر ببعد التعلق بالبدن؛ لأن تعيُّن النفس حين التعلق ليس بالمَلَكات المكتسبة؛ ضرورةَ أنها ليست في الأطفال والأجنّة، بل بالبدن من حيث إن مادته قابلة لتلك المَلَكات. ولعل ذلك يرجع إلى أن تعيُّن النفس بأحد الأمرين من الهيئة المكتسبة، واستعدادها لا على التعين، وإلا يلزم ألّا تكون النفس حين التعلق بالبدن وبعد قطع التعلق عنه واحدًا بالشخص. وبهذا يندفع ما نُقل عنه في الحاشية: إن حلول الشيء في الشيء فرع تميُّز المحل، فلا يكون تشخص النفس بالهيئات المكتسبة الحالّة فيها.

وأما ما نُقل عنه: إن الحق أن تشخص النفوس بعد تجرُّدها بل الأنوار المجردة مطلقًا بالمرتبة المخصوصة بها من الشدة والضعف، وهي لا تزيد على ذواتها العينية إلا بالاعتبار، فموقوفٌ على أن مراتب الشدة والضعف لا يمكن فيها الكثرة، وقد عرفتَ ما أشرنا إليه سابقًا مع أن ذلك يجري في تشخُّصها قبل البدن، ويتزلزل بنيان الدليل. =

فإنَ تعيُّنها حينئذٍ بتلك المَلَكات المكتسَبة عندهم[١]، حتى قال بعض أهل الذوق: إن تلك المَلَكات تتجسَّد في عالم المثال وتصير بدنًا للنفس، وربما يُسمَّى بالبدن المكتسب[٢].

أمّا انتفاء المكان بالذات فلتجرده، وأمّا المكان بالعَرَض فلأن الكلام فيما قبل التعلق.

وأمّا المحلّ فلأنها جوهرٌ فلا موضوعَ لها، وليست بجسم ولا جسماني فلا مادةَ لها[٣].

= وحق الكلام في هذا المقام: أن تشخُّص النفس هو نحو وجودها الخاص الحاصل من التعلق بالبدن الخاص، فإن الوجود الحقيقي هو مبدأ الامتياز كما هو مصدر الآثار، إلا أنه يستلزم القدر المشترك بين الهيئة المكتسبة واستعدادها، فهو من أمارات التشخص الحقيقي ولوازمه. فتأمل فإنه دقيق، وبالتأمُّل حقيق، وبالله التوفيق. (مير زاهد).

قول المحشي: (مع أن النظر إلى قبل البدن) ورد في (ب): «مع أن النظر إلى فعل البدن».

(١) * لا يخفى أنه يُشْكِل بذلك ما ذكر من أن تشخُّصها بعد البدن بالهيئات المكتسبة وهي حالّة فيها. والحق أن تشخُّص النفوس بعد تجرُّدها بل الأنوار المجردة مطلقًا بالمرتبة المخصوصة بها من الشدة والضعف والكمال والنقص، وهي لا تزيد على ذواتها المعينة إلا بالاعتبار؛ فإن النور الأشد لا يمايز النور الأضعف إلا بخصوصية هويته البسيطة، وتلك الهيئات المكتسبة إن جُعلت زائدةً على النفس عارضةً لها فهي معرفة لتلك المخصوصات، فتشخصها بالحقيقة بنفس تلك المرتبة لا بتلك الهيئات التي هي كاشفة لها، فافهم. (منه رحمه الله).

(٢) * قوله: (إن تلك المَلَكات تتجسد... إلخ) ربما يقال: إن تلك المَلَكات من مقولات العَرَض، فكيف تتجوهر وتتجسد وما ذلك إلا قلب الماهية؟ ولك أن تقول: إنه يُشبَّه بظهور الروحاني في الجسماني من غير أن تصير ماهيةٌ ماهيةً أخرى، هذا ولعله يحتاج إلى لُطف القريحة. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (وأما المحلُّ فلأنها... إلخ) نُقِل عنه في الحاشية أنّ المحلَّ لا ينحصر في الموضوع والمادة؛ لجواز أن يحلَّ مجرَّدٌ في مجرَّدٍ آخر، ولا يخفى أنّا نعلم بالضرورة أن نفسنا قائمة بذاتها ليس لها محلٌّ بعد البدن، فليس لها محلٌّ قبله. (مير زاهد).

وأمّا الفعل والانفعال فلتوقُّف فعل النفس وانفعاله على البدن؛ إذ بذلك يتميز عن العقل[١]، وكذا المَلَكات المكتسبة.

وبالجملة تمايُزها بما يحلُّ فيها مُحال[٢]؛ لأن حلول الشيء في الشيء فرع تميُّز المحلِّ وتعيُّنه، وإن كان غيرها فلم يتعرض له[٣].

(١) * **قوله: (إذ بذلك يتميز عن العقل)** أي: بذلك التوقف يتميز عندنا عن العقل، وإلا فالنفس والعقل مختلفان بحسب الماهية. **(مير زاهد)**.

(٢) * أشار بذلك إلى أن ما في المتن من القصور؛ فإن العوارض لا تنحصر في الفعل والانفعال، فلا يلزم من إبطالهما إبطالَ العوارض مطلقًا، بل لا بُدَّ من دليل يعمُّ سائرَ العوارضِ بلْ سائرَ الأحوال.

لا يقال: الهيولى متشخصة بالصورة مع أنها حالّة فيها. لأنّا نقول: لا يستقيم هذا على أصول الإشراقيين كما عرفت.

على أن مثبتي الهيولى أيضًا لا يقولون بأن تشخُّصها بسبب الصورة، بل يجعلون تشخُّصَ الصورة بسبب الهيولى، ووجودَ الهيولى بسبب الصورة، كما هو مصرَّح به في كتبهم. **(منه رحمه الله)**.

* **قوله: (وبالجملة تمايزها... إلخ)** أنت تعلم أنه إنْ أرادَ بالحلول الاتصافَ الانضماميَّ فلا يلزم من إبطال الأوصاف الانضمامية إبطالُ الأوصاف مطلقًا، وإنْ أرادَ ما يشمل الاتصافَ الانتزاعيَّ فهو ليس فرعًا لتعيُّن المحلِّ، بل مستلزمٌ له.

فما نُقل عن الشارح في «الحاشية» أنه **(أشار إلى ما في المتن من القصور؛ فإن العوارض لا تنحصر في الفعل والانفعال، فلا يلزم من إبطالهما إبطال العوارض مطلقًا)** لا يخلو عن قصور.

والصواب أن يقال: لو كان تَمايُزها بالعوارض ينقل الكلام إلى تمايز العوارض، فيلزم الدور أو التسلسل، فلا يكون تمايزها بها. **(مير زاهد)**.

(٣) * **قوله: (فلم يتعرض له)** كأنّ وجه عدم التعرض أنّا نعلم بالضرورة أن كلَّ ما هو به شخصية يمتاز عن الغير بنفسه مع قطع النظر عمّا هو خارجٌ عنه ومباينٌ له.

كيف والتشخص ليس إلا في ضمن الشخص وإن كان المشخص خارجًا عنه ومباينًا له، كما أن الوجود ليس إلا في نفس الموجود وإن كان الموجد خارجًا عنه ومباينًا له.

وبالجملة: تجويزُ الغير هاهنا خروجٌ عن المبحث، فإن الكلام في التشخص لا في المشخص. فتأمَّل ولا تغفل. **(مير زاهد)**.

وهو إمّا فاعلٌ أو آلةٌ لفاعل[١]، وهو أيضًا مُحال؛ لأنّا ننقل الكلام إلى تخصيص الفاعل والآلة بها[٢].

وفيه نظر؛ لأنّا بعد تسليم اتحادها في النوع[٣] نختار تعدُّدها بالفواعل والآلات، ونمنع أن نسبة الخارج إلى الجميع سواء.

بل نقول: كلٌّ من تلك الفواعل والآلات بذاته توجب ما هو معلوله، فإن ذات العِلّة مخصِّص للمعلول من غير احتياج إلى مخصِّص يخصِّصها به، وإلّا لَتَسلْسَل.

كيف وهم على أن تشخُّص العقول بالفواعل على ما نقله شارح «العين»[٤].

---

(١) * قوله: (وهو إمّا فاعلٌ أو آلةٌ) لعل وجه حصر الغير فيهما أنه لا بُدَّ من علاقة بين ما به الامتياز وبين ما يمتاز، وليست سوى العلاقات المذكورة علاقة إلا هاتين العلاقتين. (مير زاهد).

قول المحشي: (وهو إما فاعلٌ أو آلةٌ) في الأصل: «وهو إما فاعلٌ أو غايةٌ».

(٢) * لا يقال: حلول الشيء في الشيء مطلقًا يستلزم انفعال المحل، فيلزم من انتفاء الانفعال انتفاء الحلول مطلقًا، فلا قصور في المتن.

لأنّا نقول: إن أُريدَ بالانفعال مطلق قبول الصفة أيّ صفةٍ كانت، فلا نُسَلِّم أن النفس لا تقبل شيئًا قبل البدن.

كيف ولو سُلِّم ذلك لكفى في ثبوت المدعى، وهو أن النفس لا توجد قبل البدن؛ فإن الوجود من جملة العوارض، ولَكان الترديدان لغوًا.

وإن أُريدَ قبولُ الصفات الزائدة على الهوية فلا يلزم من انتفائه انتفاءُ قبوله للعوارض المشخصة التي لا تزيد على الهوية.

فالأولى ما ذكرناه، فافهم. (منه رحمه الله).

(٣) * قوله: (بعد تسليم اتحادها في النوع) وبعد تسليم أنها على تقدير الاختلاف ماهيةٌ منها منحصرةٌ في الفرد إذا كان المدَّعى نفيُ قِدَم كلٍّ منهما، أو ليست ماهيةٌ منها منحصرةً فيه لا إذا كان المدَّعى إثباتُ حدوث كلٍّ منها. (مير زاهد).

(٤) انظر: «شرح حكمة العين» لميرك البخاري (ص١٤١ وما بعدها).

واعلمْ أنه ذكر الشيخ الرئيس في إلهيّات «الإشارات» أن كلَّ ما له حدٌّ نوعيٌّ واحدٌ فإنما يختلف بعِلَلٍ أخرى، وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعيّن، إلّا أن يكون من حقّ نوعها أن يوجد شخصًا واحدًا[١].

وحاصل ما ذكره أن تكثُّر أفراد النوع الواحد لا يكون إلا بسبب المادة، فما لا يكون ماديًّا ينحصر نوعه في شخصه، وهذا على تقدير تمامه يدل على امتناع تعدد النفس قبل البدن.

واعترض الإمام عليه بأن عِلّة تكَثُّر الأشياء المتماثلة لو كانت بتكثُّر مَحالّها لكانت المَحالُّ المتكثرة المتماثلة محتاجةً إلى مَحالَّ أُخَرَ ويتسلسل[٢].

وأجاب عنه المحقق الطوسي بأن الشيء الذي لا يكون بذاته قابلًا للتكثر يحتاج في التكثر إلى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة.

---

(١) أراد الشيخ الرئيس من هذا الدليل تنزيهَ الله عزَّ وجلَّ عن أن يكون نوعًا يندرج تحته مجموعة من الأفراد. انظر: «الإشارات والتنبيهات» بشرح الطوسي: (٣: ٤٢).

* قوله: (كل ما له حد نوعي... إلخ) يعني أن كلَّ ما له حدُّ الذات النوعية فإنما يختلف ويتكثَّر بعلل أخرى غير الذات، وهي المواد وغيرها.

بيان ذلك: أن كلَّ طبيعة نوعية إذا تكثَّرت فتكثُّرها إما لذاتها، أو لأحوالها، أو لمحالِّها.

وعلى الأول يلزم تحقق الكثرة بدون الوحدة.

وعلى الثاني يلزم من كثرة الحال كثرة المحل، وهو غير معقول.

فتعيَّن الثالث وهو المدَّعى. (مير زاهد).

قول المحشي: (كثرة المحل): ورد في (ب): «كثرة المحال».

(٢) انظر: «شرح الإشارات والتنبيهات» للإمام فخر الدين الرازي: (٢: ٣٧١).

وأما الذي يقبل التكثر لذاته فلا يحتاج إلى قابلٍ آخر، بل إنما يحتاج إلى فاعلٍ يُكثِّره فقط[١].

وأنت خبيرٌ بما فيه؛ لأنه إذا جاز في نوعٍ من الأنواع - أعني المادة - قبولُه التكثرَ لذاته، فلِمَ لا يجوز في غيرها، كيف والدعوى كلِّيّة، وهي أن كلَّ نوعٍ متكثِّرِ الأفراد يحتاج إلى محلٍّ يقبل تشخُّصَه.

ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة[٢].

---

(١) «الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي»: (٣: ٤٣).

* **قوله: (أجاب عنه المحقق الطوسي... إلخ)** لا يقال: المادة تقبل التكثُّر لذاتها تكثرًا في الأجزاء بأن ينفصل، لا تكثرًا في الجزئيات بأن يتعدد، والكلام في التكثر الثاني، لا التكثر الأول؛ لأن التكثر الأول يستلزم التكثر الثاني ولو تكثرًا بالعرض، فافهم واستقم. (مير زاهد).

(٢) * لأن خلاصة الدليل المستنبط من برهان التوحيد على ما أحاله الشيخ عليه هو أن تعيّنه إما أن يكون لماهيته، أو للوازمها، أو لعوارضها.

وعلى الأولين يلزم انحصاره في فرد، وعلى الثالث يكون معلولًا لغيره، وعلى هذا القدر رتب المدعى وهو أنه إذا لم يكن مع الواحد منها المادة لم يتعيَّن.

ولا شكَّ أن هذه المقدمات بأسرها جاريةٌ في المادة، فلو لم يثبت الحكم فيها انتقض الدليل بها، فافهم. **(منه رحمه الله).**

- ويمكن الجواب عن إيراد الإمام بما قرره الآمدي بأن هذا الإشكال إنما يلزم أن لو كان قول الشيخ مشعرًا بأن الأشياء التي لها حد نوعي واحد لا تختلف إلا باختلاف محالِّها، وليس كذلك، بل قال: **(إنما تختلف بسبب المواد القابلة لتأثير العلل)**، وليس في ذلك ما يدل على أن الاختلاف لا بُدَّ وأن يكون بمادة خارجة عن المختلفات، بل لو كانت المختلفات هي نفس القوابل كان الكلام صحيحًا، وعند ذلك فلا يلزم افتقار المحالِّ إلى محالَّ أُخَر من ضرورة الاختلاف على ما يخفى. انظر: **«كشف التمويهات»** للإمام سيف الدين الآمدي: **(٢: ٧٧٩).**

وأُجيبَ عن ذلك بأن موادَّ الأفلاك متغايرةٌ بالنوع، وتشخُّص كلٍّ منها مقتضى نوعِه، ونوعُه منحصرٌ في شخصه.

وأمّا تعدد الأشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة، كالمتصل الواحد من الماء يقوم ببعضه حُمرة وبالبعض الآخر سواد، والشخص من الماء واحد[١].

فالسؤال إنما يتمُّ لو كانت التعدُّدات اللاحقة بالمادة العنصرية تشخُّصاتٍ لها، وهو ممنوع، بل عوارض لشخصٍ واحدٍ قابل[٢].

وأنت تعلم أن هذا الجواب لا يدفع الاعتراضَ عن كلام المحقق، بل هو جوابٌ آخر عن إيراد الإمام[٣].

---

(١) * **قوله: (وأما تعدد الأشخاص العنصرية... إلخ)** تحقيقه: أن المادة العنصرية لها وحدة شخصية مبهمة مستندة إلى ذاتها، وتعدُّد شخصي بالعرض مستندة إلى أعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة، وهذا التعدد سببٌ لتعدد الأشخاص الحالّة فيها؛ فإن النوع الذي يتعدد أشخاصه محتاج في تعدده إلى تعدد المادة سواء كان تعددًا بالذات أو بالعرض، فللمادة العنصرية تعيُّن بالذات مستند إلى ذاتها، وتعيُّنات مستندة إلى العوارض اللاحقة لها، وهذه التعينات منشأ لتعينات الأشخاص الحالّة فيها، كما أن التعين الأول منشأ لتعينات العوارض اللاحقة لها.
وبهذا التحقيق يندفع ما أورده الشارح، وبه يسقط ما أوردوه، وهو أن العوارض المختلفة إن لم تكن سببًا لتعدد المادة لا تكون المادة علة التكثر، بل العوارض، وإن كانت سببًا لتعددها يلزم انعدام الجسم بالكلية عند التفريق، وبالله التوفيق ومنه الوصول إلى التحقيق. (مير زاهد).

(٢) * يعني أن تلك اللواحق بالنسبة إلى المادة عوارض غير مشخصة، وبالنسبة إلى الصور مشخصات. (منه رحمه الله).

(٣) * **قوله: (وأنت تعلم... إلخ)** حاصل جواب المحقق الطوسي أنه لا بُدَّ في تكثُّر النوع من قابل هو من تكثُّره يقبل ذلك التكثر، سواء كان تكثر القابل تكثرًا بالذات أو بالعرض، وإذا كان القابل قابلًا لذاته للتكثر أيّ تكثر لم يحتج إلى قابل آخر.
ولا يخفى أن هذا الجواب على ما بيَّنّا ينطبق عليه بلا كلفة. =

وأقول: الحقُّ أن معنى كلام الشيخ أن النوع المتكثّر الأفراد يحتاج في تكثُّره إلى المادة لا إلى تكثُّر المادة[١]، والأول أعم من الثاني؛ لأن تكثُّره إما أن يكون لتكثُّر المواد كما في الأفلاك، أو لتكثُّر العوارض اللاحقة للمادة الواحدة كما في هيولى العناصر.

كيف وقد أسند الشيخ اختلافَ الأفراد إلى العلل، وحكم بأنه لا بُدَّ من القوة القابلة لتأثير العلل، أعني المادة[٢].

فالاحتياج إلى المادة إنما هو لقبول آثار العلل الموجبة لتكثُّر الأفراد، لا لأن تكثُّر الأفراد تابعٌ لتكثُّر المادة، فلا يرد سؤال الإمام عن أصله.

وإنما حكم الشيخ بالاحتياج إلى المادة لأن اختلاف تلك الأفراد ليس بالماهية ولوازمها، بل بالعوارض، فلا بُدَّ لها من محلٍّ، وليس ذلك هو الشخص لعدم تحصُّله بعدُ، ولا الحالّ فيه؛ لأن كون الحالّ حاملًا لتشخُّص المحلِّ غير معقولٍ، بخلاف العكس؛ فإن المحلَّ هو الحامل للحالِّ وتشخُّصه

= ولا يَرِد عليه ما أورد؛ لأن المادة تقبل لذاتها التكثر بالعرض، والكلام في النوع المتكثر بالذات، فتدبَّر. (مير زاهد).

(١) * **قوله: (إن النوع المتكثر الأفراد... إلخ)** لا يخفى أن النوع المتكثر في تكثُّره إذا احتاج إلى المحل احتاج إليه من حيث تكثره لا من حيث ذاته.

ألا ترى أن السواد الواقع في مرتبة معينة من الشدة والضعف يحتاج في تكثره إلى تكثر المحل لا إلى نفسه؟!

والفرق بين حالٍّ وحالٍّ أو محلٍّ ومحلٍّ تحكُّم. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (كيف وأسند الشيخ... إلخ)** أراد الشيخ بعللٍ أخرى المادةَ وغيرها، وصرَّح بأنه لا بُدَّ في كل واحد من قوة قابلة، ولا شكَّ أن القوة القابلة في كل واحد غير القوة القابلة في الآخر، فتختلف المادة بالضرورة ولو بالعرض. (مير زاهد).

وعوارضه؛ لأن المحلَّ منعوتٌ بالحالِّ ولا عكس[1].

وتحقيق ذلك أن تكثُّر الفاعل للمعنى الواحد غير معقول، كما أن توحيد الكثير غير معقول.

والمعقول من الأول هو ضمُّه إلى أمور متكثرة يحصل منه مع كلٍّ منها ما يغاير الحاصلَ منه مع الآخر.

والمعقول من الثاني تأليف أمرٍ واحدٍ من ذلك الكثير مغايرٍ لكلٍّ من الآحاد.

فالنوع إذا كان معنًى واحدًا مجرَّدًا عن المادة وعلائقها[2] لا يمكن للفاعل تكثيره أصلًا؛ لأن تكثيره في حد ذاته غير معقولٍ كما مَرَّ، وضمَّ أمورٍ متغايرة إليه فرع وجوده.

فلا بُدَّ أن يتعلق وجوده بمادةٍ تكون أصلًا لأفراده، ينضم إليها عوارض مختلفة يحصل منها مع كل واحدٍ من تلك العوارض فردٌ مغايرٌ للحاصل منها مع العارض الآخر[3].

---

(١) * قوله: (لأن كون الحالِّ... إلخ) لا حاجة إليه؛ لأنه على ذلك التقدير يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين، وهو أفسد مما يلزم على التقدير الأول، فإنه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة.

إلا أن ما يلزم على التقديرين يلزم في العوارض الانضمامية لا في مطلق العوارض.

والأقرب أن يقال: اختلافُ العوارض لا يوجب اختلافَ المعروض حقيقة، بل الأمر بالعكس كما تحكم به الضرورة.

أو يقال: الاختلاف لو كان بالعوارض يلزم الدور أو التسلسل؛ أعني التسلسل المستحيل؛ لأن التشخص يستحيل انفكاكه عن الشخص، فتأمل. (مير زاهد).

(٢) * قيد بها احترازًا عن النفس الإنسانية؛ لأنها مجردة بمعنى عدم حلولها في المادة، لكنّها غير مجردة عن التعلق بها. (منه رحمه الله).

(٣) * قوله: (وتحقيق ذلك... إلخ) تلخيصه: أن تكثُّر الواحد الشخصي بمعزل عما نحن فيه، =

وأيضًا انضمام الأمور المتغايرة إلى المعنى المجرَّد الذي لا يقبل القسمةَ لا يوجب حصولَ أمورٍ متكثرة؛ فإن جميع تلك المتغايرات منضمَّةٌ إلى أمرٍ واحد، فيحصل من جميعها شيءٌ واحد، بخلاف انضمام تلك الأمور إلى الهيولى القابلة للقسمة؛ فإن كلًّا من تلك الأمور ينضم إلى جزءٍ منه، فيحصل من ذلك الجزء وذلك العارض أمرٌ مغايرٌ للحاصل من جزءٍ آخر وأمرٍ آخر.

وهذا الوجه أسَدُّ من الأول وأبعدُ عن الشكوك، فافهم ذلك جدًّا[1].

= وما نعقل منه وهو الضم المذكور ليس تكثرًا في الحقيقة؛ ضرورةَ أن الواحد قبل الضم وبعد الضم واحد، لكنّه أورد ذلك بمحض التصور، والكلام في تكثر الواحد النوعي وهو لا يُتصور إلا بأن يكون ذلك الواحد في محلٍّ فيتكثر بتكثره، سواء كان تكثره تكثرًا بالذات كالأعراض المتماثلة الحاصلة في موضوعات متعددة، والصور الجسمية الفلكية الحاصلة في مواد مختلفة، أو تكثرًا بالعرض كالصور الجسمية العنصرية الحاصلة في المادة المتحدة بالذات المتكثرة بالعرض، لأعراض وصور تلحقها لاستعدادات متعاقبة.

والسر في ذلك أن وجود الأعراض والصور هو بعينه وجودها في الموضوعات والمواد، ومن البيِّن أن الشيء يختلف باختلاف نحو الوجود، فقوله: (**ينضم إليها**) لا يخلو عن المسامحة. والمقصود أن المادة من حيث إن لها وحدة شخصية مبهمة شبيهة بالوحدة النوعية أصل التعدد ومناط له، يحصل لها بواسطة الأحوال المختلفة تعدد بالعرض هو منشأ لتعدد ما حلَّ فيه، لا أن المادة مع عارض يحصل منهما فردٌ، ومع عارض آخر يحصل منهما فردٌ آخر كما يدل عليه ظاهر العبارة، فيلزم دخول الأعراض في الجواهر الشخصية وغيره من المفاسد، هكذا ينبغي أن يُفهم هذا المقام، ومن الله الفضل العظيم والإنعام. (مير زاهد).

(١) * **قوله: (وأيضًا... إلخ)** حاصله أن انضمام الأحوال المختلفة إلى معنى واحد غير قابل للقسمة لا يوجب تعدده؛ فإن كلًّا منهما لا يخالف ذلك الواحد لكونه واحدًا نوعيًّا، فهو بعد الانضمام شيء واحد كما كان قبله، بخلاف انضمام الأحوال كالمقادير إلى الهيولى القابلة للقسمة بسبب المقدار، فإنها وإن لم تصر بعد انضمامها متعددة بالذات لامتناع كون التفريق إعدامًا بالكلية، لكنها تصير متعددة بالعرض لكون وحدتها شبيهة بالوحدة النوعية، ولا شكَّ أن اختلافها ولو كان بالعرض يوجب اختلافَ ما يحلُّ وما يتركب منها. =

فإن قلت: اختلاف تلك العوارض إن كان[1] لاختلاف عوارض أخرى وهكذا لزم التسلسل، وإن كان لماهيّاتها لزم أن يكون مشخص كل فردٍ نوعًا منحصرًا في شخص، وليس كذلك؛ ضرورة اشتراك الأفراد في أنواع ما يفرض مشخصًا كالشكل والوضع وغيرهما[2].

لا يقال: نختار الأول ولا محذور فيه؛ لجواز أن يكون اختلافها للاستعدادات المتسلسلة، والتسلسل فيها غير محال[3].

= ولما كان هذا الوجه بالنظر إلى المقادير، وهي أشملُ من سائر الأحوال، وأدلُّ على اختلاف المحال، كان من الوجه الأول أسدَّ في تحقيق المقام، وأبعد عن الشكوك والأوهام. (مير زاهد).

(١) في (ص، ر، ع، ش): «إن كانت».

(٢) * (فإن قلت... إلخ) لقائل أن يقول: العوارض التي تختلف بها المادة لها جهتان: جهة العموم وجهة الخصوص، فجاز أن تختلف المادة بها من جهة العموم، وهي تختلف بالمادة من جهة الخصوص، وقد قالوا في الهيولى والصورة: إن الهيولى محتاجةٌ إلى الصورة من حيث إنها صورةٌ ما، والصورة محتاجة إلى الهيولى من حيث إنها صورة معيَّنة.

فإن قلت: قد سبق منك الاستدلال على نفي تعدد الواحد النوعي بالعوارض بلزوم الدور أو التسلسل، وهاهنا منع لزومهما بإبداء هذا الاحتمال.

قلت: هذا لا يجري هناك؛ لأن ضمَّ عارضٍ من حيث العموم إلى الواحد النوعي لا يفيد التعيين؛ إذ ضمُّ الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية، بخلاف ضمّه إلى الهيولى الشخصية فإنه يجوز أن يفيد تعيُّنًا بالعرض. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (لجواز أن يكون... إلخ) استعداد شيء لتخصيص بعد اعتبار خصوصية ذلك الشيء، فلا يكون سببًا لخصوصه على ما يحكم به النظر الصائب.

كيف والاستعداد أمر اعتباري انتزاعي كما هو التحقيق، وليس بموجود في الخارج كما هو المشهور؟!

ثم لم يسند الاختلاف إلى مطلق العوارض المتعاقبة المتسلسلة؛ لأنهم أثبتوا هذا التسلسل في الاستعداد فقط دون مطلق العوارض. (مير زاهد).

لأنّا نقول: ما به الامتياز يجب أن يكون أمرًا متحققًا في الشخص؛ لأن الماهية[١] مشتركة، فلا بُدَّ أن يكون فيه أمرٌ يميِّزه عمّا عداه من الأفراد الموجودة.

نعم، يجوز أن يكون ذلك الأمر مستندًا إلى أمرٍ سابقٍ عليه بالزمان.

قلت: نختار الثاني ونلتزم الانتهاء إلى عوارض شخصية لا نوع لها، أو ينحصر نوعها في فردٍ إما ابتداءً أو في بعض المراتب[٢]، والشكل والوضع وغيرهما من المشخصات إن فُرِض اتحاد أنواعها في الأشخاص فيكون لأفرادها مشخصات منحصرة النوع في الفرد، ولا محذور فيه، بل هو الذي يقتضيه النظر العميق، فتأمل.

وأمّا الثاني وهو كونها واحدة، فأشار إلى بطلانه بقوله: (**ولا يَصِحُّ أنْ تَكُونَ واحِدَةً**)؛ لأنها إن بقيت بعد التعلق على وحدتها لزم أن يدرك كلُّ أحدٍ ما أدركه الآخرُ لِما مَرَّ مفصَّلًا، ولذلك لم يذكره المصنف[٣].

---

(١) في (ر): «المرتبة».

(٢) * قوله: (**لا نوع لها، أو ينحصر نوعها في فرد**) وذلك بأن يكون تشخُّصها عينها، أو يقتضي ماهيتها تشخصها، وأنت تعلم أن كل عارضٍ يحتاج في تشخصه إلى معروضه؛ لِما تقرر أن الموضوع من المشخصات، ولا شكَّ أن الشيء لا يحتاج فيما هو عينه أو مقتضاه إلى غيره. فالأولى في الجواب ما ذكرنا باختيار الشق الثالث. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (**لأنها إن بقيت بعد التعلق... إلخ**) الواحد المذكور في المتن واحدٌ شخصي، وزوال وحدته الشخصية مع بقائه غير معقول، وإن كان زوال وحدته الاتصالية مع بقائه معقولًا، وانقسامه ليس انقسامًا إلى الجزئيات، بل انقسامٌ إلى الأجزاء، إلا أن الانقسام إلى الأجزاء يستلزم انقسام الطبيعة إلى الجزئيات.

فحاصل الترديد أن النفس إذا كانت قبل التعلق بالبدن واحدةً شخصيةً بأن تقتضي ذاتها تشخصًا خاصًا، فبعد تعلقها بالبدن إما أن تنقسم إلى الأجزاء بإزاء الأبدان بأن يكون =

وإن لم تبق على الوحدة (فتَنْقَسِم وتَتَوَزَّع على الأبْدانِ)، وهو محالٌ؛ (فإنّ ما لَيْسَ بِجُسْمانِيٍّ) أي: ليس بجسمٍ ولا حالٌ فيه ولا جزءٍ منه[١] (لا يَتَجَزَّأُ)؛ لأن الواحد إذا قبل الانقسامَ فالقابل لذلك الانقسام أولًا وبالذات هو المقدار، وما عداه يقبله بتوسُّطه[٢]، هذا في الانقسام الوهمي[٣]، وأمّا الانقسام العقلي فالقابل له عند المشّائين الهيولى الأولى، والمقدار مُعِدٌّ له[٤]، وعند الإشراقيين نفس الصورة التي هي عين المقدار عندهم.

(بَلْ هِيَ حادِثَةٌ مع البَدَنِ) إذا تمّ استعدادُه لقبولها.

= كل جزءٍ نفسًا شخصية، فيلزم أن تكون النفس جسمانية؛ لأن الواحد الشخصي لا ينقسم إلى الأجزاء المقدارية.

أو لا تنقسم إلى الأجزاء كما لم تنقسم قبل التعلق، فيلزم أن يدرك كلُّ أحدٍ ما يدركه الآخرُ، مع أن كلَّ أحدٍ يعلم بالضرورة أنه مغايرٌ للآخر، والمصنف لم يذكر هذا الشق لظهور بطلانه، أو اكتفاءً بما مَرَّ في إبطال كون النفس واجب الوجود. (مير زاهد).

قول المحشي: (بل انقسامٌ): في الأصل: «بل انقسامًا».

(١) * كالهيولى والصورة، ولم يقل بدل قوله: (ولا جزء منه ولا محل له)؛ لأن الهيولى والصورة ليس محلًا للجسم ولا حالًا فيه. (منه رحمه الله).

* **قوله:** (أي: ليس بجسم... إلخ) الجُسْمَان ـ بالضم ـ: الجِسْم، والجُسماني منسوب إلى مفهوم الجُسمان بأن يكون فردًا منه، أو جزءًا لفرده، أو حالًا في فرده. (مير زاهد).

(٢) * احترز به عن الكثير كمراتب الأعداد؛ فإنها قابلة للانقسام العقلي والوهمي بالذات، ومعروضاتهما قابلة بتوسطهما. (منه رحمه الله).

(٣) * **قوله:** (هذا في الانقسام الوهمي) أراد بالانقسام الوهمي ما يشمل الانقسام الفرضي، فإنهما يشتركان في الحكم المذكور. (مير زاهد).

(٤) * **قوله:** (والمقدار مُعِدٌّ له) إطلاق المُعِدّ هاهنا تسامح؛ لأن العلّة المُعِدَّة مقدَّمة على المُعَدّ وجودًا وعدمًا، وعدمُ المقدار ليس مقدَّمًا على الانقسام الفعلي، بل مؤخَّرٌ عنه. (مير زاهد).

قول المحشي: (بل مؤخرٌ): في الأصل: «بل مؤخرًا».

ثم لمّا كان ما تقرر من أمر النفس أنها نورٌ مجرَّدٌ وليست عينَ الباري ولا جزءًا منه ولا قديمة، بل فائضة من مبدئها، حادثة مع حدوث البدن، ربما لا يتقرر في النفوس القاصرة المسخرة للوهم، ويتوهم أن يحصل بسبب فيضان تلك النفوس الغير المتناهية نقصانٌ في مبدئها؛ نَبَّه على دفع هذا الوهم بتمثيلٍ يتضمنه قوله: (**ولمّا رَأَيْتَ فَتِيلةً مُسْتَعِدّةً**) للاشتعال بألّا تكونَ رطبةً مثلًا (**تَشْتَعِلُ مِنَ النّارِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْها شَيْءٌ**)، بل أبصرتَ الشمس يفيض عنها النورُ على جميع الأعيان القابلة من غير نقصانٍ فيها، (**فَلا تَتَعَجَّبْ مِنْ حُصُولِ النَّفْسِ النّاطِقةِ عِنْدَ اسْتِعْدادِ البَدَنِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ واهِبِها**) القريبِ الذي هو العقل الفعّال[1]، والبعيدِ الذي هو المبدأ الأعلى (**شَيْءٌ**).

والغرض منه تليين عريكة[2] الوهم بإبداء مثالٍ يوافق فيه العقلَ في الحكم المذكور بعد أن ثبت ذلك الحكم بالبرهان، فإن الوهم بعد قيام البرهان ربما ينبو عن قبول النتيجة لما جُبِلَ عليه من مقايسة المعقول بالمحسوس، فإذا مثل له في المحسوس ينقاد للعقل ويؤمن له فيتم الطمأنينة، بل ربما كفى أمثال هذه الأمثلة لصاحب الحدس القويم والطبع السليم، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.



---

(١) * قوله: (القريب الذي هو العقل الفعّال... إلخ) ذهب أهل التحقيق إلى أن الإيجاد من خواص الواجب لذاته، وغيره ليس مُوجِدًا، بل شروطًا وآلات، فهو الواجب حقيقةً، وهو الأقرب من كلِّ قريب، وسيرد لك هذا التحقيق، في موضعٍ به يليق، ومن الله سبحانه التوفيق. (مير زاهد).

(٢) العريكة: الطبيعة والنفس؛ يقال: «هو ليِّن العريكة»: سَلِسٌ مُنقاد، و«هو شديد العريكة»: أبيٌّ شديد النفس، والجمع: «عرائك». «المعجم الوسيط»: (٢: ٥٩٧)، مادة (عرك).

[الهيكل الثالث]

[في بيان الجهات العقلية الثلاثة:
الوجوب والإمكان والامتناع]

(**الهيكلُ الثّالثُ**) في مسائل من علم ما بعد الطبيعة يتوقف عليها إثبات الواجب لذاته.

(**الجِهاتُ العَقْلِيّةُ ثَلاثٌ**) اعلمْ أن كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع باعتبار تحقُّقها في العقل تسمى جهةً، وباعتبار تحقُّقها في نفس الأمر مادّة[1].

---

(١) * **قوله**: (**اعلم... إلخ**) فيه إشارة إلى أن بين الجهة والمادة بالنظر إلى مفهومهما تغايرًا بالاعتبار، وبالنظر إلى ما صدقا عليه في بعض المواد تغايرًا بالاعتبار، وفي بعضها تغايرًا بالذات؛ لأن التغاير بين القضية من حيث إنها حاصلة في الذهن وبينها لا من هذه الحيثية اعتباري.

فالقضية المعقولة إذا عُقلت مع كيفية، فإن كانت تلك الكيفية هي لها في نفسها فالتغاير بينهما اعتباري وإلا فحقيقي.

ولعلك تتفطن من ذلك أن مطابقة النسبة للواقع تكون باعتبار هذه الكيفية أيضًا، كما أنها باعتبار نفس النسبة إيجابًا وسلبًا.

واعلم أن قدماء المنطقيين ذهبوا إلى أن المادة كيفية النسبة الإيجابية فقط، وكأنهم نظروا إلى أن السالبة ليس فيها نسبة سلبية سوى رفع النسبة الإيجابية، وهذا الرفع وإن كان لعدم استقلاله من قبيل النسبة، إلا أنه من هذا القبيل في القضية من حيث حصولها في الذهن لا في نفسها ومطابقتها، ولذلك لا تقتضي السالبة وجود الموضوع، فتدبَّر. (مير زاهد).

قول المحشي: (**فالقضية المعقولة إذا عُقلت**) ورد في (ب): «فالقضية المعقولة إذا حصلت».

والمبحوث عنه هاهنا هو تلك الكيفية، لكن في محمولٍ خاصٍّ هو الوجود الخارجي[1].

ولمّا كان النسبة متعلقة بالطرفين، فربما تُنسب تلك الكيفية إلى المحمول فيقال: واجبٌ وجودُه، وممتنعٌ وجودُه، وممكنٌ وجودُه. وربما تُنسب إلى الموضوع فيقال: هو واجبٌ، هو ممكنٌ، هو ممتنعٌ. والمآلُ في الكلِّ واحد.

(**واجِبٌ ومُمْكِنٌ ومُمْتَنِعٌ**) كأنه قصد بذلك حكايةَ ما يُعتبر في القضايا؛ فإن قولك: (جـ ب) بالضرورة في قوة قولك (جـ) متحد بـ(ب) اتحادًا[2] واجبًا، وإلا فالظاهر أن يقول: وجوبٌ وإمكانٌ وامتناعٌ[3].

---

(١) * لمّا كانت الكيفية المذكورة من حيث تحقُّقها في العقل تسمى جهة، وهي إنما تُعتبر في العقل في ضمن المشتق، ظهر حُسن وجه هذه الحكاية، وهي الإشارة إلى طريق تحقُّقه في العقل. (منه رحمه الله).

* قوله: (والمبحوث عنه... إلخ) أي: المبحوث عنه هاهنا كيفيات مخصوصة من حيث خصوصيتها، لا من حيث إنها كيفيات مطلقة، وفي المنطق كيفيات مطلقة من حيث إنها مطلقة. وأيضًا لك أن تقول: المبحوث عنه هاهنا هذه الكيفيات من حيث إنها مواد، وفي المنطق من حيث إنها جهات.

والمصنف رحمه الله عبَّر عنها بالجهات، فكأنه أشار إلى أن ما يُبحث عنه هاهنا وما يُبحث عنه في المنطق متحدٌ بالذات. (مير زاهد).

(٢) في (ر، ف، ع، ش): (جـ) متصف بـ(ب) اتصافًا.

(٣) * فإن الكيفية هي الوجوب وأخواته لا المشتق منها. (منه رحمه الله).

* قوله: (كأنه قصد... إلخ) الظاهر أنه قصد أن المبحوث عنه هاهنا هذه الكيفيات من حيث إنها تُنسب إلى المحمول الذي هو الوجود، فإذا نُسب الوجوب مثلًا إلى الوجود يقال: «واجب الوجود».

وإن شئت قلت: يُبحث عنها من حيث إنها أحوال الوجود الذي هو الموضوع لهذا العلم، ومن المعلوم أن المعتبر في المسائل حمل المواطأة لا الاشتقاق. (مير زاهد).

(فالواجِبُ: ضَرُورِيُّ الوُجُودِ) والغرض منه تعريف الوجوب بضرورة الوجود؛ فإن تعريف مفهوم المشتق بالمشتق يستلزم تعريفَ المبدأ بالمبدأ[1].

وأمّا إذا أُريدَ تعريف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا، كما إذا عرَّفتَ الناطق بالضاحك وأردتَ به تعريف النوع الذي يصدق عليه مفهوم الناطق، وهو في الحقيقة ليس تعريفًا للمشتق بل لمعنى آخر هو النوع الذي يوجد فيه المشتق، وربما ذهل عن هذه النكتة بعضُ الأفاضل[2].

والظاهر أن المراد بالواجبِ الواجبُ لذاته؛ فإنه المتبادر عند الإطلاق، فالتعريف أيضًا مقيَّد به[3].

---

(١) * قوله: (يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ) وذلك لأن مفهوم المشتق يشتمل على شيئين: مفهوم المبدأ، ومفهوم صيغة المشتق.
لكن مفهوم صيغ المشتق معلومٌ لكلِّ أحد، فإذا عُلِم مفهوم المبدأ عُلِم مفهوم المشتق، وإن جُهِل جُهِل، فلو عُرِّف المشتقُّ بمشتقٍّ كان تعريفه في الحقيقة تعريفَ المبدأ بالمبدأ. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وربما ذهل... إلخ) ذهل شارح «التجريد» رحمه الله عن هذه النكتة، وهي أن تعريف ما صدق عليه مفهوم المشتق ليس تعريفًا بهذا المشتق حقيقة، بل بمعنى آخر؛ حيث زعم أن المقدمة القائلة بأن تعريف المشتق بالمشتق تعريفٌ للمبدأ بالمبدأ ليست كُلِّية؛ إذ لو كان المراد ما صدق عليه المشتق ليس تعريفه تعريف المبدأ بالمبدأ.
ولعلك تتفطن من ذلك أنّ صِدق المبدأ على المبدأ بالصدق العَرَضي لا يستلزم صِدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر، وبالصدق الذاتي يستلزمه.
وقد ذهل عنه بعض الأعِزّة حيث قال في أول حاشيته على «حاشية تهذيب المنطق»: «(الحمد) قولٌ خاصٌّ، فيلزم أن يكون المَقول محمودًا لكونهما مفعوليهما»؛ لأن القول يصدق على الحمد صدقًا عرَضيًا، فلا يلزم صدق المقول على ما يصدق عليه المحمود.
وقد زدنا على ذلك في حواشينا على «حاشية التهذيب». (مير زاهد).
قول المحشي: (ليس تعريفًا بهذا المشتق): ورد في (ب): «ليس تعريفًا لهذا المشتق».

(٣) * قوله: (والظاهر... إلخ) لا يخفى أن عبارة المصنف تدل على حصر الجهات في هذه الثلاثة، وعلى تقدير التخصيص لا تكون منحصرة فيها، إلا أن يقال: المراد الجهات المعتبرة. (مير زاهد).

(والمُمْتَنِعُ: ضَرُورِيُّ العَدَمِ) أي: لِذاته، بناءً على الظاهر.

(والمُمْكِنُ: ما لا ضَرُورةَ فِي وُجُودِهِ ولا في عَدَمِه) بالنظر إلى ذاته(١).

وعلى هذا بين الأقسام انفصالٌ حقيقي، والحصر بينها حصرٌ عقلي، وتخيُّل القسم الرابع - أعني ضروريَّ الطرفين - مضمحِلٌّ بأدنى توجُّهٍ من بديهة العقل؛ فإن اقتضاء أحد الطرفين يستلزم المنعَ عن الآخر، والمنع عن الآخر يستلزم عدمَ اقتضائه استلزامًا بيِّنًا لا سُترةَ به، فهو حصرٌ مقطوعٌ به بالبديهة، سواءٌ سُمِّي عقليًا أو قطعيًا، فلا نزاع في الأسامي(٢).

---

(١) * قوله: (بالنظر إلى ذاته) متعلق بالمسلوب لا بالسلب، وإلا يختلُّ الحصر العقلي، بل لا يحصل الانفصال الحقيقي، بل يلزم ألّا يوجد الممكن ولا يُعدم؛ فإن الممكن الموجود واجب بالغير، والممكن المعدوم ممتنع بالغير، وحينئذٍ لاستحالة زوال ما بالذات لا يكون واجبًا ولا ممتنعًا، فلا يكون موجودًا ولا معدومًا.

ثم النظر إلى الذات أعمُّ من اقتضائها، فإن النظر إليها لا يستدعي تقدمها كما في الذاتيات والمتلازمات، والمقصود هاهنا سلب الأعم على الوجه الأعم.

وعلى ذلك ينبغي أن يحمل قوله: (لذاته) في الواجب والممتنع، وإلّا يختل الحصر، فلا وجه لتغير الأسلوب هاهنا إلا للتفنن، وبتحقيقنا هذا ظهر لك أن الإمكان سلب المقيد سلبًا بسيطًا لا سلب المقيد سلبًا ثابتًا.

ولعل ما في التنزيل العظيم إشارةٌ إلى هذا السلب حيث قال عزَّ وجلَّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (فهو حصرٌ مقطوعٌ به... إلخ) الحصر الذي يُحكم به قطعًا بمجرد ملاحظة الأطراف يسمَّى بالحصر العقلي، وهو يقع في النفي والإثبات أو ما في حكمهما.

والحصر الذي يحكم به العقلُ قطعًا لا بمجرد ملاحظة الأطراف بل مع مقدمة خارجة يسمَّى بالحصر القطعي.

والمهم أن هذا الحصر مقطوعٌ به بداهةً وخصوصية، واسمه الخاص ليس بمبهم، فإن أطلق عليه الحصر العقلي لا بأس فيه.

=

وإن عُمِّم الواجبُ والممتنعُ كان بين الأقسام منعُ الخلوّ دون الجمع[١]؛ فإن المُمْكن إمّا واجبٌ بغيره أو ممتنعٌ بغيره كما يُعلم من قوله: **(والمُمْكِنُ يَجِبُ ويَمْتَنِعُ بِغَيْرِه)** لامتناع وجوبه وامتناعه بذاته، وإلا لزم الانقلاب[٢]، وامتناع انتفاء وجوبه وامتناعه بالغير؛ إذ لا يخلو من أن يوجد عِلّتُه أو لا؛ فإن وُجد وجب بها، وإن لم يوجد امتنع بعدمها.

(والسَّبَبُ هُوَ: ما يَجِبُ بِهِ وُجُودُ غَيْرِه)؛ إذ لو لم يجب به لَكان إما باقيًا على ما هو حاله بالنظر إلى ذاته من مساواة الوجود للعدم، أو صائرًا أحد الطرفين أولى به مع عدم انتهائه إلى حد الوجوب.

والأول باطلٌ، وإلا لم يكُن فرقٌ بين وجود السبب وعدمه، فلم يكن السبب سببًا، هذا خلف.

والثاني أيضًا باطلٌ؛ لأن الأولوية تستلزم مرجوحية الطرف الآخر، وهو يستلزم استحالته لاستحالة ترجيح المرجوح، واستحالته تستلزم وجوب

= ولك أن تجعل القسم المتخيَّل داخلًا في الممتنع بأن يؤخذ ضرورة العدم فيه لا بشرط ضرورة مقارنة الوجود، ويؤخذ ضرورة الوجود في الواجب بشرط لا مقارنة العدم.
وحينئذٍ يكون الحصر من قبيل الحصر المسمى بالعقلي. **(مير زاهد)**.
قول المحشي: (القسم المتخيَّل) ورد في (ب): «القسم المضمر».

(١) * **قوله: (كان بين الأقسام... إلخ)** فيلزم تداخل الأقسام، فلا يكون تقسيم وقسم حقيقة. **(مير زاهد)**.

(٢) * **قوله: (وإلا لزم الانقلاب)** وهو باطلٌ بالضرورة.
كيف وزوال ما بالذات وحدوث ما بالذات الآخر يستلزم زوال الذات وحدوث ذات أخرى مع بقاء الذات الأولى؟!
وأيضًا لو جاز الانقلاب في القضية التي محمولها الوجود لجاز في سائر القضايا لاتحاد المواد الثلاث في جميعها، فيرتفع الاعتماد على حكم العقل ويبطل حكمه مطلقًا. **(مير زاهد)**.

الطرف الأول، وقد فُرض غير واجب[1]، هذا خلف.

(**والمُمْكِنُ لا يَكُونُ مَوْجُودًا مِنْ ذاتِه**)؛ إذْ لوْ وُجد من ذاته فإمّا مع تساوي وجوده وعدمه، وهو مُحالٌ لامتناع ترجيح أحد المتساويين من غير مرجِّح بالبديهة، واعتُبر ذلك بكِفَّتي الميزان، ولم يتعرض لهذا الشق لظهوره.

وإمّا بأن يترجح وجوده لذاته، وهو محالٌ؛ (**إذْ لو اقتَضَى الوُجُودَ لِذاتِهِ كانَ واجِبًا لا مُمْكِنًا**) وقد فُرض ممكنًا[2]، هذا خلف.

---

(١) * **قوله: (والثاني أيضًا باطل... إلخ)** بيانه: أن أحد الطرفين راجحٌ، والطرف الآخر مرجوحٌ بالنظر إلى ذات السبب على هذا التقدير، فلو جاز ترجيح المرجوح بالنظر إلى ذاته يلزم خلاف ما هو مقتضاه، فكان ترجيح الراجح بالنظر إليه على سبيل الإيجاب لا على سبيل الأولوية.

وبهذا يندفع أن زوال مرجوحية الطرف الآخر تستلزم استحالته، إنما هي لو كان على مرجوحية الآخر استحالة، وأما إذا صار راجحًا فلا يلزم استحالته، لكن بقي أن زوال مرجوحية طرف وراجحية الطرف الآخر ممتنع لو كان السبب مقتضيًا لهما على سبيل الوجوب.

وأما لو كان مقتضيًا لهما على سبيل الأولوية وهكذا أولوية الأولوية، وأولوية أولوية الأولوية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار فزوالهما ليس بممتنع.

وقد سنح لي في سالف الزمان دليلٌ على هذا المطلب وهو أنّ الممكن لاستحالة الترجيح بلا مرجِّح يحتاج في وجوده وعدمه إلى عِلّة، وعِلّةُ العدم ليست إلا عدم علة الوجود؛ ضرورة انتفاء الوجود عند انتفاء علته.

فلو لم يكن كلٌّ من الوجود والعدم ضروريًا عند تحقُّق عِلَّته لأمكن كلٌّ منهما عند عدم عِلَّته، فالوجود مثلًا لو لم يجب عند تحقق عِلّته لأمكن العدم عند عدم عِلَّته التي هي عدم عِلّة الوجود. (**مير زاهد**).

(٢) * **قوله: (وقد فُرض ممكنًا)** ولم يتعرض لنفي الأولوية الذاتية؛ لأن الدليل المذكور كما ينفي الأولوية الخارجية ينفي الأولوية الذاتية.

اعلمْ أنّ في نفي الأولوية الذاتية مقامين:

- الأول: نفيُها في نفسها.
- والثاني: نفيُ كفايتها في وقوع الطرف الأولى.

=

(فلا بُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ يُرَجِّحُ وُجُودَهُ على العَدَمِ، والسَّبَبُ إذا تَمَّ لا يَتَخَلَّفُ عَنْهُ وُجُودُ المُسَبَّب) أي: لا يمكن التخلف، وإلا فإمّا أن يتساوى وجوده وعدمه فيكون حالُه مع تمام العِلّة كحالِه لا معه، فلا يكون ما فُرض تمامَ العِلّة تمامَها، وإمّا أن يترجح أحد الطرفين من غير أن يبلغ درجة الوجوب، فيمكن وقوع الطرف الآخر مع كونه مرجوحًا، فلنفرض معه الوجود في وقت والعدم في وقت آخر، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود إن لم يكن لمرجِّحٍ لم يوجد في الوقت الآخر لزم ترجيح أحد المتساويين بلا سبب؛ ضرورة أن الأولوية الحاصلة من العِلّة متحققة في كلا الوقتين، فالوقتان متساويان فيها، وإن كان لمرجِّحٍ لم يوجد في الوقت الآخر لم يكن ما فرضناه عِلّةً تامّةً عِلّةً تامّة[1]، هذا خلف.

= ولك أن تقول في المقام الأول: الممكن في نفسه نفي محض وسلب صرف، وليس له في مرتبة ذاته وجود وثبوت، فكيف يكون بالنظر إليه من حيث هو أحد الطرفين أولى؟! فتحدس.

ولك أن تقول في المقام الثاني: لو كفت الأولوية الذاتية في وقوع الطرف الأولى يلزم إيجاد الشيء لنفسه، وهو يستلزم الإيجاد قبل الوجود، أو إعدام الشيء لنفسه، وهو يستلزم سلب الشيء عن نفسه، فافهم. (مير زاهد).

(١) عِلّة الشيء: ما يحتاج إليه، فإن كان ذلك جميع ما يحتاج إليه الشيء فهو «العِلّة التامة»، وإن كان بعض ما يحتاج إليه الشيء فهو «العِلّة الناقصة». انظر: «نشر الطوالع» للعلّامة ساچقلي زاده: (ص٨٤).

* **قوله: (فيمكن وقوع الطرف الآخر مع كونه مرجوحًا... إلخ)** وذلك لأن مرجوحية الآخر لا تمنع جوازه، بل تؤكده.

كيف ولو منعته يكون الراجح واجبًا؟! فيلزم خلاف الفرض سواء كان الراجح والمرجوح نفس الطرفين، أو وقوع أحدهما في وقتٍ وعدم وقوعه في وقت آخر، أو دوامه ولا دوامه. إلا أنه على التقدير الثاني يفرض الوقت المرجوح أو الراجح متبعضًا.

فلا يَرِد ما أورده أنه يجوز أن تقتضي العلةُ رجحانَ الوقوع في وقت على الوقوع في =

هذا ما تقرر عليه رأيُ بعض المحققين المتأخرين بعد تزييفه ما قاله مَن قبله في هذا المطلب[١].

وأقول: لا يلزم من إمكان الطرف الآخر إمكان وجوده في وقتٍ وعدمه في وقتٍ آخر، بل اللازم منه إمكان عدمه ولو في وقت اتصافه بالوجود، ولا استحالةَ في إمكانِ العدم في وقت الوجود، إنما المستحيل إمكانه بشرط الوجود كما حُقِّق في معنى المشروطة العامة[٢].

والممكن ما يجوز وجوده وعدمه في الجملة، لا ما يجوز عدمُه تارةً ووجودُه أخرى؛ ألا ترى أن الزمان ممكنٌ مع أنه لا يجوز أن يوجد بعد العدم ولا أن يُعدم بعد الوجود كما حُقِّق في موضعه[٣].

= وقت آخر، أو رجحانَ دوام الوقوع على الوقوع في وقتٍ دون وقت، كما أنها تقتضي رجحانَ وقوع أحد الطرفين على وقوع الطرف الآخر. (مير زاهد).

قول المحشي: (لا تمنع جوازه): ورد في (ب): «لا تمنع زواله».

(١) * هو الشريف العلّامة قُدِّس سِرُّه في سائر كتبه. (منه رحمه الله).

(٢) المشروطة العامة: هي ما كانت صفة نسبتها الضرورة ما دام وصف الموضوع.

مثل: «كل كاتبٍ متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا»، و«لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا». انظر: «مذكرة في علم المنطق»: (ص١٣١، ١٣٢).

(٣) * **قوله: (وأقول: لا يلزم... إلخ)** تحقيقه: أن الوجوب والإمكان والامتناع إنما هي بالنظر إلى نفس الوجود وخصوصيته ملغاة، وضرورة خصوصية من خصوصياته لا تنافي الإمكان، فإنها ضرورة ما هو زائد عليه، فلا تنافي لا ضرورته، بل النظر الدقيق يحكم بأن تلك الخصوصية في الحقيقة وجودًا أو عدمًا من تتمّة العِلّة.

مثلًا: اقتضاءُ الزمانِ الوجودَ المستمرَّ يرجع إلى أن الاستمرارَ شرطٌ لوجوده، أو أن الاستمرار مانع له.

كيف والممكن في نفسه من حيث هو ممكن نفي محض وليس بموجود، فلا يتصور له اقتضاء؟!=

فالوجه أن يُتمسَّك بما أشرنا إليه سابقًا من أن أولويةَ طرفٍ تستلزم مرجوحيةَ مقابِله، وهي تستلزم استحالةَ المستلزمة لوجوب ذلك الطرف[1].

لا يقال على سبيل النقض[2]: لو صحَّ ذلك لزم أن يستلزم المساواة التي هي مقتضى ذات الممكن تعيُّن أحد الطرفين.

فإنّا نقول: مساواة أحد الطرفين للآخر تستلزم استحالة الآخر؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجِّح، واستحالته تستلزم وجوبَ ذلك الطرف[3].

= ثم إن قرر الدليل بأن ترجيح المرجوح على الطرف الراجح من السبب الخاص في الوقت الخاص ممكن أو غير ممكن.

وعلى الأول يلزم إمكان ترجيح المرجوح بلا مرجح؛ لاشتراك الطرفين في السبب والوقت.

وعلى الثاني يلزم خلاف الفرض، فلا يَرِد عليه ما أورد.

إلا أن يقال: ترجيح العدم يرجع إلى ترجيح الوجود؛ إذ ليس في العدم تأثير، بل سلبُ تأثير الوجود، فإن كان المرجوح هو العدم يلزم لا ترجيح مع مرجح، لا ترجيح بلا مرجح، وهو أول المبحث.

وإن كان المرجوح هو الوجود يلزم ترجيح مع مرجح، لا ترجيح بلا مرجح.

والحق أن اللازم هو إمكان ترجيح المرجوح إمكانًا بالقياس إلى الغير الذي هو ما فُرض من وقوع المرجوح، والإمكان بالقياس إلى الغير لا ينافي الامتناع الذاتي، فلا يتم هذا التقرير، بل تقرير الشارح أيضًا لا يتم؛ إذ لا منافاة بين الإمكان الذاتي والإمكان بالقياس إلى الغير وبين الامتناع بالغير، فالطرف المرجوح مع كونه ممكنًا في نفسه وممكنًا بالقياس إلى ذات العلة امتنع لراجحية الطرف الراجح، فتأمّل فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق. (مير زاهد).

(١) * قوله: (فالوجه أن يُتمسَّك... إلخ) قد عرفت ما يَرِد عليه، فالوجه ما ذكرناه ممّا سنح لنا في سالف الزمان، والحمد لله الوهاب، مُفيض الخير والصواب. (مير زاهد).

(٢) النقض: تخلُّف الحكم عن الدليل بأن يجري الدليل في مادة أخرى لا تتصف بحكم المدَّعى. انظر: «علم آداب البحث والمناظرة» للدكتور محمد ذنون الفتحي: (ص٢٠١).

(٣) * أي: استحالة الترجيح بدون بلوغه إلى حد الوجوب، فإذا تحقَّق المدَّعى في مادة النقض يكون التساوي مستحيلًا كذلك. (منه رحمه الله).

أو على سبيل المناقضة لا نُسَلِّم أن امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر.

والسنَد أن كِلا الطرفين ممتنعٌ في صورة التساوي.

لأنّا نقول: أمّا على الأول فالنقض إنما يتم بجريان الدليل في مادة مع تخلف المُدَّعَى، والمُدَّعِي هاهنا الاستحالة، ولا نُسَلِّم التخلف في تلك المادة، بل التساوي في نفس الأمر مستحيلٌ؛ لاستلزامه ارتفاع النقيضين.

والممكن لا بُدَّ من ترجُّح أحد طرفيه في الواقع؛ لأنه في نفس الأمر مقترنٌ إما بما يرجِّح وجودَه أو بما يرجِّح عدمَه، والإمكان أمرٌ اعتباريٌّ يعرضه في العقل إذا لاحظه مع قطع النظر عن غيره[1].

وعلى الثاني أنه لو امتنع طرفٌ ولم يجب الطرفُ الآخرُ لَكان جائزَ الارتفاع، وقد فُرض الأول ممتنعًا فيكون مرتفعًا، فإن وقع الارتفاع الجائز لزم ارتفاع النقيضين، وإن لم يقع وهو جائز، فيلزم جواز ارتفاعهما، وهو أيضًا محالٌ لأن إمكان المحال محال.

---

(١) * **قوله: (أمّا على الأول... إلخ)** الناقض لم يفرق بين المساواة الذاتية بحسب الواقع وبينها بحسب خصوص ملاحظة العقل، ونقضه يدل على استحالة الأول دون الثاني؛ وذلك لأن ظرف الاتصاف في الثاني خصوص الملاحظة بأن لاحظه العقل الممكن، وعرض له في هذه الملاحظة الإمكان بمعنى التساوي، وهو بهذا المعنى لا ينافي الضرورة التي هي في الواقع ناشئة عن العِلّة، وظرف الاتصاف في الأول نفس الواقع لا خصوص الملاحظة، وهو ينافي الضرورة المذكورة.

فللممكن من حيث هو في العقل إمكانٌ بمعنى المساواة أو بمعنى سلب الضرورة الناشئ عن ذاته، وفي الواقع ليس إلا الإمكان بمعنى سلب الضرورة الناشئة عن ذاته سلبًا بسيطًا، ولهذا جعلنا النظر إلى الذات في القسمة متعلقًا بالمسلوب لا بالسلب؛ فإن القسمة تكون إلى ما هو في الواقع. (مير زاهد).

فتدبّر؛ فإنه مع وضوحه لا يخلو عن دِقّةٍ ما، والله الموفق.

فإن قلت: هذا البحث في الحقيقة تكرارٌ لما سبق من قوله: «والسبب هو ما يجب به وجودُ غيره».

قلت: الغرض هاهنا التعريف[1]، وإنما تعرَّضْنا هنالك للإشارة إلى دليله إجمالًا نظرًا إلى الحكم الضمني اللازم للتعريف تكثيرًا للفائدة.

وأيضًا لم يعلم هاهنا أنه متى يجب به وجود المسبَّب فإنه في قوة المطلقة، فأشار هاهنا إلى أنه إنما يجب به وقت التمام[2].

ثم الظاهر أنه تعريفٌ للسبب الفاعلي؛ فإنه الذي يجب به المسبَّب بعد استجماعه جميع ما لا بُدَّ منه في التأثير من الشرائط والآلات والمادة

---

(١) * قوله: (قلت: الغرض... إلخ) فيه أن المُعَرَّف يكون بيِّنَ الثبوت للمُعَرِّف، وهاهنا ليس كذلك.

إلا أن يقال: الوجوب بالإمكان العام بيِّن الثبوت له، ولم يُعرَّف بما يحتاج إليه وجود الغير كما هو المشهور؛ لأنه في صدد نفي تخلف المسبَّب عن السبب التام.

ولك أن تقول: إنْ جُعِل الوجوب في الأول الوجوب اللاحق، وفي الثاني الوجوب السابق، يندفع التكرار ويتضمن التعريف المشهور. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وأيضًا... إلخ) لا يخلو عن تكلُّف؛ لأن ذكر المطلقة مع الوقتية وإن كان قبلها في حكم التكرار؛ لعدم الفائدة المعتدة بها. (مير زاهد).

- القضية المطلقة: هي الوجودية اللا دائمة مع قيد اللا دوام بحسب الذات.

مثل: «كلُّ إنسانٍ ضاحكٌ بالفعل لا دائمًا»، و«لا شيء من الإنسان بضاحكٍ بالفعل لا دائمًا».

- القضية الوقتية: هي التي حُكِم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو بضرورة سَلْبِه عنه في وقتٍ معيَّن من أوقات وجود الموضوع، مقيَّدًا باللا دوام بحسب الذات.

مثل: «بالضرورة كلُّ قمرٍ منخسفٌ وقتَ حيلولة الأرض بينه وبين الشمس لا دائمًا»، و«بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسفٍ وقتَ التربيع لا دائمًا». انظر: «تحرير القواعد المنطقية»: (ص١٠٧، ١٠٨).

وغيرها[١]، ولم يعيّن هاهنا أن الوجوب في ذلك الحال، فأشير إليه في هذا الموضع.

ويمكن أن يُحمل الأول على العِلّة مطلقًا ويكون معناه: ما له دخل في وجوب[٢] غيره. وحينئذٍ فلا يُتوهم التكرار أصلًا.

ويؤيد هذا ظاهر قوله: (**وكُلُّ ما يَتَوَقَّفُ عَلَيهِ الشَّيءُ فلَهُ مَدْخَلٌ في السَّبَبِيَةِ، سَواءٌ كانَ إرادةً، أو وَقْتًا، أو مَكانًا، أو مُعاوِنًا، أو مَحَلًّا قابِلًا، أو غَيْرَ ذَلِك**) يحتمل أن يكون قوله: «أو غير ذلك» عطفًا على جميع ما سبق[٣]، ويكون إشارةً إلى ترك ذكره من الأجزاء والشروط وارتفاع المانع، ويحتمل أن يكون عطفًا[٤] على «قابلًا»؛ فإن المحلَّ القابل للشيء هو الذي يجب وجوده مع وجود المقبول كالهيولى للصورة، والمحلَّ الطارئ عليه الشيء لا يجب وجوده معه كالصورة الجسمية للانفصال الطارئ عليه، فإنه قد يُسمَّى محلًا له باعتبار طُرُوِّه[٥] عليه، وحينئذٍ يظهر لقوله: «قابلًا» فائدةٌ ما.

---

(١) * قوله: (ثم الظاهر... إلخ) لأنه ظاهر أنه جواب عمّا هو، ثم العِلّة الموجِبة هي العِلّة الفاعلية لا العِلّة التامة؛ أي: جميع ما يتوقف عليه المعلول؛ لأنها في الحقيقة عِلَل كثيرة، والمعلول يتوقف عليها بتوقفات كثيرة، مع أن الإيجاد والإيجاب متساويان. (مير زاهد).

(٢) في (ف): «وجود».

(٣) * قوله: (يحتمل أن يكون... إلخ) الاحتمال الأول هو الأولى؛ لأن في لفظ المحل على الاحتمال الثاني عموم المجاز، وهو خلاف الظاهر.

وفائدة تقييد المحل بالقابل على الأول أن عِلّيّة المحل من جهتين: جهة المحلية، وجهة الاستعداد. (مير زاهد).

(٤) في (ف): «أو عطفًا».

(٥) في (ر): «طرده».

(وإذا لم يُوجَد السَّبَبُ بِتَمامِهِ) بأن يكون بسيطًا ولا يوجد، أو مركَّبًا وينتفي كلُّ جزءٍ من أجزائه[1]، **(أو يَنْتَفِي بَعْضُ أجْزائِهِ)** فقط. ويمكن أن يُجعل هذا إشارةً إلى المركَّب مطلقًا والأولُ إشارةً إلى البسيط؛ فإن انتفاءَ بعض الأجزاء أعمُّ من انتفاء جميع الأجزاء أو انتفاء البعض مع وجود البعض، **(لا يَحْصُلُ الشَّيءُ)** ضرورة.

(وإذا حَصَلَ جَمِيعُ ما يَنْبَغِي في وُجُودِ الشَّيءِ وارْتَفَعَ جَمِيعُ ما لا يَنْبَغِي) من الموانع إن كان للمعلول مانعٌ **(وَجَبَ الشَّيءُ ضَرُورَةً)**، وهذا بظاهره لا يشمل العِلّةَ التامّةَ البسيطة[2].



---

(١) * **قوله: (بأن يكون بسيطًا... إلخ)** لفظ التمام لا يُشعر بالتركيب.
قال الشيخ الرئيس في إلهيات «الشفاء»: «لفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع متقاربة الدلالة، لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالقوة أو بالفعل».
فيمكن أن تُجعل هذه العبارة إشارةً إلى بسيط لا يوجد، ومركَّب ينتفي كلُّ جزءٍ منه.
ويمكن أن تُجعل إشارةً إلى البسيط لا يوجد فقط.
وعلى كل تقدير النفي فيها متعلق بالقيد، إلا أن نفي القيد على الأول أخصُّ من نفي القيد على الثاني نفسه. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (وهذا بظاهره... إلخ)** لفظ الجميع يدل على التركيب، فهو بظاهره لا يشمل العِلّة التامة البسيطة، مع أنهم ذهبوا إلى تحقُّقها، وقالوا: إن الواجب عِلّة تامة للصادر الأول.
والمقصود أن كلًّا من السبب التام ومسبَّبه يمتنع انفكاكه عن الآخر.
ولعلك مما ذكرنا سابقًا تتفطن به؛ فإنه لو أمكن يلزم ألّا يكون السبب سببًا؛ أي: محتاجًا إليه.
أمّا على تقدير انفكاك السبب عن المسبَّب فظاهر. وأمّا على تقدير انفكاك المسبَّب عن السبب فلأن عدمَ السبب سببٌ لعدم المسبَّب، فلو لم يكن المسبَّب عند وجود السبب لَكان العدم عند عدم سببه الذي هو عدم سبب الوجود، فلم يكن سببه سببًا وقد فُرض سببًا. (مير زاهد).

[الهيكل الرابع]

[في بيان مباحث نفيسة من الإلهيات]

وفيه فصول خمسة:

[الفصل الأول: توحيد الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة]

(**الهيكل الرابع**) في مباحث نفيسة من الإلهيّات، (**وفيه فُصُولٌ خَمْسَةٌ**) عُنوِن اثنانِ منها بواسطة الهيكل وخاتمته.

(**فصلٌ**) في توحيد الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة[1].

وقَدَّم هذا الفصل على إثبات الواجب لأنه يثبت ذلك على وجهٍ لا يتوقف على إثباته؛ فإنه ينظر في وجوب الوجود وما يقتضيه من الأحكام التي من جملتها البراءة عن وجوه الكثرة[2].

---

(١) * **قوله: (في توحيد الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة)** أي: الكثرة قبل الذات؛ وهي بالأجزاء المقدارية والأجزاء الذهنية والأجزاء الخارجية، والكثرة بعد الذات؛ وهي بالصفات الثبوتية والصفات السلبية والصفات الإضافية.

وأمّا الكثرة مع الذات فالتنزيه عنها معبَّر عنه في العرف بـ«التوحيد». (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (فإنه ينظر... إلخ)** النظر في توحيد الواجب إلى وجوب الوجود، وكذا النظر في إثبات الواجب إليه.

والترتيب يقتضي تقديمَ إثبات الواجب على توحيده، فكان الوجه أن التوحيد أَوْلى بالتقديم؛ لأنه أحوج إلى البحث، ولهذا ذهب كثيرٌ من العُرَفاء والعلماء إلى بداهة وجود الواجب.

وقال سيد الطائفة جُنَيد البغدادي - قُدِّسَ سِرُّه - في هذا المقام: لقد أغنى الصباحُ عن المصباح. (مير زاهد).

(لا يَصِحُّ أنْ يَكُونَ شَيْئانِ هُما واجِبا الوُجُودِ؛ لأنّهُما حِينَئِذٍ اشْتَرَكا في وُجُوبِ الوُجُودِ) الذي هو غير خارج عن حقيقتهما؛ إذ لو خرج عن حقيقتهما أو عن حقيقة أحدهما فاتصافه به إمّا بسبب غيره، وهو مستلزمٌ لاحتياج الواجب إلى الغير في وجوب وجوده، وإمّا بسبب ذاته فيتقدم بوجوب الوجود على ذاته[1]؛ لأن العقل يحكم بأن الشيء ما لم يجب وجوده أولًا لم يجب عنه وجودُ شيءٍ أصلًا سواءٌ كان ذلك الشيء عَيْنَه أو غيرَه، فإن العقل يحكم به حكمًا كلّيًّا من غير استثناء تلك الصورة، فإنه يحكم بأن معطي الوجود من حيث هو معطي الوجود يجب تقدُّمه بالوجود على ما يعطيه الوجود[2].

فالوجوب السابق إن كان عيْنَ اللاحقِ لَزِم تقدمُ الشيء على نفسه، وإن كان غيرَه نقل الكلامَ إليه حتى يتسلسل أو يدور، فيثبت أن وجوب الوجود

---

(١) * **قوله: (إذ لو خرج... إلخ)** فإن قلتَ: يكفي أن يقال: لو كان الوجوب زائدًا لم يكن في مرتبة الذات، فكان الإمكان الذي هو سَلْب البسيط في تلك المرتبة، فكان الواجب في حد ذاته ممكنًا لا واجبًا، وهو ممّا يأباه الذوق السليم.

قلت: الأمر كذلك، لكن المستحيل عند الخصم هو الإمكان في نفس الواقع، لا الإمكان في مرتبة الذات.

والتحقيق أن الوجوب يُطلَق على المعنى المصدري الانتزاعي وعلى مصداق الحمل ومَنشأ الانتزاع، والكلام في المعنى الثاني، فلو كان الوجوب بهذا المعنى زائدًا يلزم الاحتياج في صدق الوجوب إلى الغير، فافهمْ واستقِمْ. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (يجب تقدُّمه بالوجود)** فيجب تقدُّمه بالوجوب؛ لتقدُّم الوجوب على الوجود.

وممّا ينبغي أن يُعلم أن الوجوب السابق هو ضرورةٌ لاحقةٌ للعِلّة بعد تمامها، فهو أولًا وبالذات للعِلّة، وثانيًا بالعَرَض للمعلول، فيكون لكل وجودينِ وجوبٌ واحد.

فهاهنا يكون للموجود الواحد وُجودات ووُجوبات، ويزيد فيه الوجودات على الوجوبات. (مير زاهد).

غير خارج عن حقيقتهما، فإمّا جزءٌ لحقيقتهما، أو عَيْنُ حقيقتهما، أو جزءُ واحدٍ وعَيْنُ الآخر[١].

وعلى التقادير (فَلا بُدَّ مِنْ فارِقٍ بَيْنَهُما) يكون فصلًا أو مشخصًا لهما أو لأحدهما، (فَيَتَوَقَّفُ وُجُودُ أَحَدِهِما أو كِلَيْهِما على الفارِقِ) أمّا الأول فبأنْ يكون مميِّز كلٍّ منهما أمرًا موجودًا فيه.

وأمّا الثاني فبِأنْ يكون امتيازُ أحدهما بثبوت أمرٍ فيه، وامتيازُ الآخر بنفس حقيقته المجردة عن ذلك الأمر.

وعند التحقيق يلزم افتقار كليهما إلى الفارق؛ لأنّ مجرَّد الأمر المشترك لا يكفي في تحصيل شيءٍ منهما بخصوصه، بل لا بُدَّ من فارقٍ ينضم إليه وجوديًا كان أو عدميًا[٢]، لكن تنزَّل إلى الترديد بين افتقار كليهما أو أحدهما استظهارًا لعدم توقُّف البرهان على افتقار كليهما.

هذا وفيه نظر؛ لأنه إنما يتمُّ لو كان قولُ الوجوب الذاتي المطلَق عليهما قولًا ذاتيًا، ولم يَثبت ذلك، فلِمَ لا يجوز أن يكون قوله على ما تحته قولًا

---

(١) * قوله: (فالوجوب السابق... إلخ) لا يخفى أن فرض العينية بعد فرض أحدهما سابقًا والآخر لاحقًا من قبيل الفرض المحال، والعقل لا يُجوِّزه.

كيف وهو فرض الجزئي جزئيًا آخر، بل فرض الجزئي كلِّيًا؟! ثم ما يلزم على غير فرض الغيرية هو التسلسل في الأمور الاعتبارية، وهو ليس بمستحيل.

والأَوْلى أن يقال: يلزم على هذا التقدير الوجوبات المتكثِّرة والوجودات المتكثِّرة للواجب الواحد والموجود الواحد. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (لأن مجرد الأمر المشترك لا يكفي... إلخ) لأن المشترك لاشتراكه وعمومه لا يحصِّل شيئًا مخصوصًا ولا يفرقه عن غيره، بل لا بُدَّ معه من فارق.

والأصل أن يؤخذ بشرط لا شيء الذي هو الفارق في الآخر. (مير زاهد).

عرَضيًا، ويكون له أفرادٌ متعددةٌ متمايزةٌ بماهيّاتها مشتركةٌ في هذا العارض؛ لأنّ ما ثبت أنه عين الحقيقة الواجبية هو الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق[١]؟!

ولذلك قال ابن كمونة[٢] في بعض تصانيفه: «إن هذا البرهان يُنتج استحالةَ وجود واجبينِ متشاركينِ في الماهيّة، ومن الجائز في العقل أن يكون في الوجود موجودان نوعُ كلٍّ واحدٍ منهما [منحصرٌ][٣] في شخصه، ويكونانِ مشتركينِ في وجوب الوجود[٤]».

---

(١) * قوله: (وفيه نظر... إلخ) أنت خبيرٌ بأن كلَّ قولٍ عَرَضيٍّ محتاجٌ إلى العِلّة، فهذا القول العَرَضي لا بُدَّ له من عِلّة، وهي ليست خارجة عنهما؛ إذ المفروض أن كلًّا منهما واجبٌ لذاته، فإما أن يكون كلًّا منهما بخصوصه، أو أمرًا مشتركًا بينهما.

وعلى كل تقديرٍ يلزم الاحتياج إلى الفارق:

أمّا على التقدير الثاني فظاهر. وأمّا على التقدير الأول فلأنه يلزم توارد العِلّتين المستقلتين على المعلول الواحد، وهو يرجع إلى عِلّية القدر المشترك كما حقَّقه الشارح رحمه الله وغيرُه من المحققين.

وإن شئتَ قلتَ: قد سبق أن الوجوب الذي هو ليس بزائد هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل، فلو كان الواجب اثنين كان المصداق في الحقيقة قدرًا مشتركًا بينهما لا أحدهما بخصوصه كما تشهد به الضرورة، وحينئذٍ لا بُدَّ لهما من فارق، والله الموفّق وله الحمد. (مير زاهد).

(٢) ابن كمونة: هو سعد بن منصور بن سعد، عز الدولة الإسرائيلي البغدادي، الطبيب، الحكيم، المنطقي، المعروف بابن كمونة، المتوفي سنة ٦٨٣هـ، من أهل بغداد، ووفاته بالحِلّة.

من كتبه: «شرح تلويحات السهروردي»، و«الجديد في الحكمة»، و«تنقيح الأبحاث عن المِلَل الثلاث». انظر ترجمته في: «الأعلام»: للزركلي (٣: ١٠٢)، و«معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم»: (٢: ١١٨٩).

(٣) ساقط من (ص).

(٤) * قوله: (ولذلك قال ابن كمونة... إلخ) قد علمتَ أن صدق مفهوم الوجوب على كلٍّ منهما لا بُدَّ له من عِلّة، وهي إما خصوصية كلٍّ منهما أو ذاتي مشترك بينهما، وعلى كل تقديرٍ يلزم الاحتياج إلى الفارق.

=

فهذا الاحتمال إن امتنع كان امتناعه ببرهانٍ غير هذا البرهان، ولم أظفر به إلى الآن»[١].

هذا ما ذكره في هذا الكتاب.

وذكر في كتاب «الكاشف» أن تعدُّد الواجب مُحالٌ مطلقًا، أمّا إن كان نوعُهما واحدًا فلِما مَرَّ، وأمّا إن كان نوعُ كلٍّ منهما مغايرًا لنوع الآخر فلأنّ وجوب الوجود يجب إذْ ذاك أن لا يكونَ نفسَ حقيقتهما، وإلا لَكان نوعهما واحدًا؛ فإنّ مفهوم وجوب الوجود لا يختلف، وأن لا يكونَ داخلًا في حقيقتهما، وإلا لَكان الواجبُ مركّبًا.

فلو صح وجودُ واجبينِ من نوعينِ لَكان وجوب الوجود عرَضيًّا لازمًا لكل واحدٍ منهما[٢].

وأقول: لقائلٍ أن يقول: يجوز أن يكون هناك حقائقُ مختلفةٌ يصدق على كُلٍّ منها وجوبُ الوجود، ثم لا تكون تلك الحقائقُ معلومةً لنا إلا بمفهوم واحدٍ هو عرَضيٌّ لها.

فإن أراد بكون مفهوم وجوب الوجود واحدًا، ذلك المفهوم الذي هو وجهٌ لتلك الحقائق، فلا يستلزم وحدتُه أن يكون نوعها واحدًا؛ لأن ما هو نوعٌ لها هو تلك الحقائق لا الوجه المذكور.

= وعلمتَ أيضًا أن مصداق حمل الوجوب في الحقيقة ليس خصوصية كلٍّ منهما، بل قدرًا مشتركًا بينهما، وحينئذٍ لا بُدَّ لهما من فارق. (مير زاهد).

(١) انظر: «شرح التلويحات» لابن كمونة: (٣: ١٨١).

(٢) انظر: «الكاشف: الجديد في الحكمة» لابن كمونة (ص٥٣٧).

وإن أراد به تلك الحقائق أنفُسها فلا نُسَلِّم الوحدة؛ إذ لا يلزم من وحدة الوجه وحدةُ ذي الوجه؛ لجواز أن يكون أمرًا خارجًا عن حقيقة ما هو وجهٌ له[1].

نعم، لو كان ما هو معلومٌ لنا كُنْهَ وجوبِ الوجود[2] لَصحَّ ما ذكره، لكنّه ممنوع.

(**وما يَتَوَقَّفُ على الشَّيءِ فَهُوَ مُمْكِنُ الوُجُودِ**) ثم نَبَّه على الاحتياج إلى الفارق بقوله: (**ولا يُمْكِنُ أنْ يَكُونَ شَيْئانِ لا فارِقَ بَيْنَهُما، فإنَّهُما يَكُونانِ واحِدًا**).

---

(١) * **قوله: (وأقول: لقائلٍ... إلخ)** أنت تعلم أن كلًّا من تلك الحقائق يجب أن يكون عِلّةً مستقلةً لهذا الوجه، فيلزم توارد العِلَل المستقلة على معلولٍ واحد، وهو يرجع إلى عِلّية القدر المشترك بينهما، فيلزم التركيب.

وتحقيق المقام أن ليس في الخارج إلا ذاتُ الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود والوجوب عنه، ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه الوجود والوجوب ويصفه بهما.

فهاهنا ثلاثة أمور:

- الأول: المنتزَع عنه، وهو ذات الشيء من حيث هو هو.
- والثاني: المنتزَع، وهو المعنى المصدري الانتزاعي.
- والثالث: الحيثية التي هي منشأ الانتزاع ومناطه، وهي الوجود الحقيقي والوجوب الحقيقي.

والدلائل والتنبيهات المشهورة على اشتراك الوجود ووحدته في الحقيقة دلائلُ وتنبيهاتٌ على وحدة هذا المعنى، فإنه الوجود الحقيقي، وعليه يترتب الآثار، والمعنى المصدري مفهومه وعنوانه.

فإن أراد ابن كمونة بوحدة الوجوب وحدةَ المعنى الحقيقي يتمُّ ما ذكره.

وإن أراد وحدةَ المعنى المصدري يَرِد عليه ما أورده الشارح، ويتمُّ بما ذكرنا. (مير زاهد).

(٢) في (ع، ش): «واجب الوجود».

أقول: لأنّ هذا المطلب أجلُّ المطالب وأعلاها[١] فلا أجد من نفسي الرخصةَ بالمساهلةِ فيه والاكتفاءِ بما ذكره حذرًا عن الإطالة؛ فإنه أحقُّ المطالب بأن يُصرَف فيها الجِدُّ، ويُستفرغ فيها الجُهد.

لَئِنْ كانَ هذا الدَّمْعُ يَجْرِي صَبابةً[٢] على غَيرِ لَيْلَى فَهْوَ دَمْعٌ مُضَيَّعُ[٣]

فأذكر ما فهمتُه في ذلك من أقاويل القدماء بعد إجالة النظر وإطالة الفكر؛ فإنّ المتأخرين قد خلطوا كلامَهم، وأضلُّوا مَرامَهم، وحرَّفوا الكَلِم عن مواضعها، ولبَّسُوا وجوهَ الحقِّ في مواقعها.

والكلامُ فيه متوقفٌ على تحقيق قولهم: «وجودُ الواجبِ عينُ حقيقته».

فنقول: لمّا دلَّ البرهانُ على أن ما سِوى حقيقة الوجود ليس واجبًا لذاته، بل هو ممكنٌ مفتقرٌ إلى الغير، فلا بُدَّ من انتهائه إلى حقيقة الوجود الذي هو واجبٌ بذاته[٤].

---

(١) في (ف): «أجلّ وأعلى».

(٢) * هي كمال المحبة. (منه رحمه الله).

(٣) نسبه الأبشيهيُّ إلى ابن البديري. انظر: «المستطرف في كل فن مستظرف» لشهاب الدين الأبشيهي: (ص٢٩٠).

(٤) * قوله: (فنقول: لمّا دَلَّ البرهان... إلخ) دلَّ برهان عينيّة الوجود على أن ما وجوده زائدٌ عليه هو مفتقرٌ إلى الغير، وما وجوده عينٌ هو غير مفتقرٍ إليه، فدلَّ البرهان على أن ما هو حقيقة الوجود هو الواجب، وما سوى حقيقته هو الممكن.

وتحقيقه أن الوجود قائمٌ بنفسه وليس قائمًا بغيره، فإنه لو قام بالغير فاتصافُه به إما اتصافٌ انضمامي أو اتصافٌ انتزاعي.

وعلى الأول يلزم الوجود قبل الوجود.

وعلى الثاني لا بُدَّ له من منشأ الانتزاع الذي هو ليس بانتزاعي. =

قالوا: فتلك الحقيقةُ لا يجوز أن تكون أمرًا عامًّا؛ أي: كلِّيًّا طبيعيًّا؛ إذْ لا وجودَ له في الأعيان إلا في ضمن الأفراد، [فهو موجودٌ بالعَرَض؛ أي: في ضمن الأفراد، لا بالذات](١).

وأيضًا لو كان عامًّا احتاج في وجوده إلى أن يتخصص، وحينئذٍ لا يكون حقيقتُه محضَ الوجود، بل الوجود مع خصوصيته، فيكون شيئًا موجودًا لا وجودًا صِرفًا، فإنّ أيَّ خصوصيَّة انضمت إلى الوجود صار أمرًا له الوجود، فيجوز للعقل أن يحلِّله إلى شيءٍ ووجود(٢).

= ولا شكَّ أن الوجود القائم بذاته واجب الوجود لذاته، وإلا لَجاز زوالُ ذاته عن ذاته، فافهمْ جدًّا. (مير زاهد).

(١) ساقط من (ف، ع، ش).

* قوله: (فهو موجودٌ بالعَرَض... إلخ) يعني أن الكُلِّي الطبيعي من حيث العموم موجودٌ بوجود الأفراد وبواسطتها واسطةٌ في العروض، ولا تمايُز بين حيثية عمومه وحيثية ذاته إلا في اعتبار العقل، والوجود موجودٌ بنفسه لا يمكن سَلْبه عن نفسه بكل اعتبار، فلا يُتوهم أن ذلك يدل على نفي الكُلِّي الطبيعي، وهو خلاف ما ذهب إليه؛ فإن الكُلِّي الطبيعي موجودٌ عنده بوجود الأفراد لا بواسطتها واسطةٌ في العروض، هذا إن حمل الوجود بالعرض على المعنى المشهور، وإن حمل على الوجود في ضمن الأفراد فلا توهُّم أصلًا.

ولك أن تقول: إن حقيقة الوجود في نفسها لها فعلية وتحصل، والكلي الطبيعي في نفسه له إبهام ولا يحصل، فكيف يكون الوجود كليًّا طبيعيًّا؟! فتحدَّس. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وأيضًا... إلخ) أشار إلى دليلين على نفي كون الوجود كليًّا طبيعيًّا:

- الأول: أنه لو كان كليًّا طبيعيًّا احتاج إلى التخصيص، وقد ثبت أنه واجبٌ لذاته.

- الثاني: أنه لو كان كليًّا طبيعيًّا كان في وجوده الذي هو نفسُه محتاجًا إلى المخصِّص، فلا يتمُّ نفسه إلا به.

فكانت حقيقته إلا مع المخصص، فلا يكون وجودًا محضًا، بل شيئًا ذا وجود، فيكون قابلًا للتحليل، فلا يكون واجبًا، بل ممكنًا.

=

وقد دلَّ البرهان على أن كلَّ ما هو كذلك فهو ممكن، فإذَنْ تلك الحقيقة أمرٌ متشخِّصٌ بذاته؛ أعني أنه شخصٌ لا نوعَ له، حتى لو تُعقّل كما هو لم يقبل الشركة أصلًا[١].

ثم إن الماهيّات الممكنة لها نحوٌ من التحقق مستفادٌ من تلك الحقيقة تابعٌ لها، وهو أمرٌ اعتباريّ[٢].

فإنْ أُريدَ بالموجود ما هو أعمُّ من تلك الحقيقة وتلك الماهيّات، كما نعني بالمضيء ما هو أعمُّ من حقيقة الضوء والأعيان القابلة، وبالأسود ما يشمل نفس السواد وما قام به سواءٌ كان حقيقةً في عرف اللغة أو مجازًا؛ كان الموجود بهذا المعنى مقولًا بالتشكيك، وصِدقه على الحقيقة الواجبية باعتبار

= وبهذا التقرير يسقط ما يُتوهم أن النوع الطبيعي كالإنسان محتاجٌ إلى التخصيص الشخصي، وهو ليس في مرتبة الذات، فهذا الكُلّي بعد التخصيص ليس إلا هو قبل التخصيص؛ لأنه محتاجٌ في وجوده الذي هو غيره، والوجود على تقدير كونه كليًا طبيعيًا محتاجٌ في وجوده الذي هو عينه، فتدبَّر. (مير زاهد).

(١) * قوله: (فإذَن تلك الحقيقة... إلخ) لمّا ثبت أن الوجود ليس كليًا طبيعيًا ثبت أنه مشخصٌ بذاته، لا بمعنى أن حقيقته تقتضي تشخُّصًا خاصًا وإلا لكان في نفسه كليًا طبيعيًا، بل بمعنى أنه شخصٌ محضٌ لا نوع له، كما أنه موجودٌ محضٌ لا ماهية له، فلو تُعُقّل كما هو لا يمكن فرض الشركة، ولا يجوز الكثرة فيه أصلًا.

وأمّا توهُّم أن يكون للوجود حقيقتان مخالفتان بالذات فهو مبنيٌّ على كون الوجود مشتركًا لفظيًا، وهو باطلٌ بدلائل وتنبيهات ذكرها الأولون والآخرون، والله يُحِقُّ الحقَّ ويُبطل الباطلَ ولو كره الكافرون. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (ثم إن الماهيّات الممكنة... إلخ) هذا التحقق هو الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي بحسب النظر الجَلِي، ومنشأ انتزاعه الانتساب إلى الوجود الحقيقي بحسب النظر الدقيق. (مير زاهد).

ذاته؛ بمعنى أن مطابق الحمل ومِصداقه إنما هو خصوصيةُ ذاته لا أمرٌ زائدٌ عليه، وعلى تلك الماهيّات بسبب عروض أمرٍ اعتباريٍّ لها، كما أن مِصداق الحمل في قولك: «الضوءُ مضيءٌ» هو ذاتُ الضوء لا أمرٌ زائدٌ عليه، وفي قولك: «الأرضُ مضيئةٌ» هو اتصافها بأمرٍ زائدٍ عليها[1].

فهذا معنى ما قاله الحكماء من أن الوجودَ عينُ الواجبِ[2] زائدٌ في الممكنات، وأن الوجود المطلق مقولٌ على الواجب وغيره بالتشكيك[3].

---

(١) * **قوله: (فإن أُريدَ... إلخ)** بيانه أن مفهوم المشتق معنى بسيط انتزاعي ينتزعه العقل مما يصدق هو عليه، يعبر عنه بـ«هست وردشن وسياه» ونحوها، وما يصدق عليه لا يلزم أن يكون موصوفًا مع الوصف والنسبة إليه.

ألا ترى أن الضوء مثلًا لو كان قائمًا بذاته يصدق عليه مفهوم المضيء بالضرورة؟! وقد فصَّلْنا ذلك في «حواشينا على شرح المواقف».

فمفهوم الموجود معنى واحد يصدق على الواجب والممكن بالتشكيك، بأن مصداقَ الحمل في الواجب ذاتُه من حيث هو، وهو الوجود الحقيقي القائم بنفسه، وفي الممكن ذاتُه من حيث منشأ عروضه، وهو الانتساب إلى الوجود الحقيقي. **(مير زاهد)**.

قول المحشي: (هست وردشن وسياه) تعريبه: الموجود والمضيء والأسود.

(٢) في (ف، ع): عين الذات في الواجب.

(٣) * **قوله: (وإن الوجود المطلق... إلخ)** قد تقرر أن الوجود المطلق بالمعنى المصدري ليس له فرد سوى الحصة، فتشكيكه ليس بالنسبة إلى الوجودات، بل بالنسبة إلى الموجودات، فتشكيك الوجود المطلق يرجع إلى تشكيك مفهوم الوجود المطلق.

فمعنى قول الحكماء: «الوجود عينٌ في الواجب وزائدٌ في الممكن» أن حقيقة الوجود هو الواجب، والممكن سوى حقيقته.

ومعنى قولهم: «الوجود المطلق مقولٌ على الواجب والممكن بالتشكيك» أن مصداق حمل مفهوم الوجود على الواجب ذاته من حيث هو من غير أمرٍ زائد، وعلى الممكن ذاته باعتبار أمرٍ زائد.

=

ولم يعنوا بذلك أن الواجبَ مع كون حقيقته وجودًا خاصًا قد عرضه فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودًا مرتين كما فهمه بعض المتأخرين(١)، أو عرضه المطلق على إطلاقه كما يفهمه بعض(٢).

فإن قلتَ: فلا يكون الواجب حينئذٍ موجودًا حقيقةً، بل يكون وجودًا.

قلتُ: إن كان المراد بالموجود في عُرف اللغة شيء ما عرض له الوجودُ أو تعلَّق به الوجودُ فلا يجوز إطلاقه عليه بهذا المعنى، بل إنما يجوز إطلاقه

= ويؤيد ذلك قولهم: «نحن متى قلنا: الوجود، فإنما نعني به الموجود». (مير زاهد).

(١) * **(كما فهمه بعض المتأخرين)** لا يخفى أن إثبات فردٍ للوجود المطلق غير الحصة مما لا دليل عليه، بل الدليل قائمٌ على نفيه كما بيَّنّاه في تعليقاتنا، وعلى تقدير ثبوته يكون المطلق خارجًا عنه كما هو شأن الكلّيّات العَرَضية بالنسبة إلى أفرادها فلا يكون له في ذاته، فيحتاج إلى عِلّة بالضرورة، وكذا عروض المطلق على إطلاقه مما لا يعقل.

فكأنهم أرادوا بفرد الوجود الانتزاعي منشأ انتزاعه، وأرادوا بفردٍ آخر الحصة، وأرادوا بعروض المطلق عروض خصوصه في ضمن الفرد. (مير زاهد).

(٢) لعل المراد بقول الشارح: **(كما فهمه بعض المتأخرين)** الفاضل علاء الدين القوشچي؛ حيث ذكر في «شرح التجريد» أن الحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات، إلا أنهم قالوا: ذات الواجب فردٌ خاصٌّ للوجود المطلق، قائمٌ بنفسه، مبدأٌ لجميع الممكنات.

والمتكلمون يقولون: كما أن في الممكنات ماهيّةً ووجودًا مطلقًا وحصةً من الكون زائدين عليها، كذلك في الواجب بعينه.

وأمّا الأشاعرة فلعلَّهم أرادوا بقولهم: وجودُ كلِّ شيءٍ عينُ ماهيّته وليس زائدًا عليها، أنه لا تمايُز بينهما في الخارج؛ أي: ليس في الخارج شيءٌ هو الماهية وآخرُ هو الوجود قائمٌ به قيامًا خارجيًّا، كما يدل عليه تصفُّح أدلتهم، ولا نزاع معهم في ذلك. انظر: «شرح تجريد العقائد» للفاضل علاء الدين القوشچي: (١: ١١٦).

عليه بمعنى أنه مَنشأُ الآثار الخارجية[١].

والحقائق لا تُقتنص من قِبَل الإطلاقات العرفية؛ فإن أهل العرف إنما يضعون الألفاظ لما وصل إليه فهمهم من المعاني، وربما لم يفهموا معنى من المعاني فلم يضعوا له لفظًا، أو فهموه على غير ما هو عليه فأطلقوا عليه لفظًا مطابقًا لما فهموه لا لما هو عليه في الواقع.

والعمدة هو البرهان، والمُتَّبعُ ما اقتضاه البيان والعِيان، والشناعة[٢] اللفظية غير قادحٍ في تحقيق المطالب الحكمية.

ولذلك قال الشيخ أبو علي موافقًا للشيخ أبي نصر[٣]: إذا قيل: «واجب الوجود»[٤] فهو لفظ مجاز معناه أنه واجبٌ أن يكون موجودًا، لا أنه يجب الوجود لشيءٍ موضوع فيه الوجود، [أو][٥] يلحقه الوجود على وجوبٍ أو

---

(١) * قوله: (قلت: إن كان... إلخ) الظاهر أن معناه [المعني] الموجود وغيره من المشتقات عند أهل اللغة، وما هو في بادئ الرأي معنى إجمالي يُعبَّر عنه بـ«هست وردشن» ونحوه، يطلقونه على كل ما يصدق هو عليه، إلا أنهم لم يعرفوا كيفية الصدق واختلافه.

ثم بعد التحقيق والتدقيق يُعلَم أن ذلك المعنى أمرٌ بسيطٌ ينتزعه العقل عمّا يصدق هو عليه، سواء كان ذلك حقيقة الوجود أو غيره.

ويُعلَم أن صدقه عليه مختلف، وأن منشأ انتزاعه في الواجب عينُه، وفي الممكن زائدٌ عليه، وأن الواجبَ هو الموجود الحقيقي كما أنه الوجود الحقيقي. (مير زاهد).

(٢) في (ف): «البشاعة».

(٣) الشيخ أبو علي بن سينا، والشيخ أبو نصر الفارابي.

(٤) في (ر، ف، ع) زيادة: «موجود».

(٥) زيادة من (ف، ع).

غير وجوب[(١)(٢)].

فقد تحقق بما تلوناه عليك أن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت المتجرد عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة الوجود، وهو أمرٌ شخصيٌّ [بذاته][(٣)]، وكما أن وجودَه وتشخُّصه عينُ ذاته فكذا سائرُ صفاته[(٤)].

---

(١) لعل الشارح يقصد ما ذكره الشيخان الفارابي وابن سينا في كتبهم من أن عرضية وجوب الوجود تستلزم الإمكان؛ إذ كل عرضيٍّ ممكن.

قال الفارابي عن الواجب جلَّ شأنه: «وأمّا الأول فليس فيه نقصٌ أصلًا ولا بوجهٍ من الوجوه، ولا يمكن أن يكون وجودٌ أكملَ وأفضلَ من وجوده، ولا يمكن أن يكون وجودٌ أقدمَ منه ولا في مثل رُتبة وجوده.

فلذلك لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شيء آخر غيره».

وقال ابن سينا: «قد بان أن كلَّ واجبِ الوجود بغيره فهو ممكنُ الوجود بذاته». انظر: «السياسة المدنية» لأبي نصر الفارابي (ص٣١)، و«النجاة»: (ص٢٦٢)، و«إشراق هياكل النور» (ص١٨١).

(٢) * قوله: (إذا قيل... إلخ) لفظ واجب الوجود معناه الحقيقي من قبيل وصف الشيء بحال المتعلق، وهو في الحقيقة وصفٌ لمتعلق خارج عن ذلك الشيء، صالح لأن يكون له ذلك الوصف أو لا يكون.

والمراد منه المعنى المجازي، وهو واجبٌ أن يكون موجودًا.

والفرق أن الأول نفس المحمول، والثاني نفسه. (مير زاهد).

(٣) زيادة من (ر، ف، ع).

(٤) فتحرير مذهب الحكماء: أن الذي حكموا عليه بأنه من المعقولات الثانية هو معنى الوجود المطلق، أي: المشترك بين الواجب والممكن، والذي صرَّحوا بأنه حقيقة الواجب هو الوجود المجرد عن الماهية وعن كلِّ قيدٍ زائدٍ على ذاته، الموجود بذاته، المشخص بذاته، الواحد بذاته، المتكثِّر بالإضافات. انظر: «إتحاف الذكي» للعلامة برهان الدين الكوراني (ص١٤٢).

ومِصداق الحمل في جميع صفاته وأسمائه هويته البسيطة الممتازة بذاتها عمّا عداها[١].

فإذا قلتَ: «إنه موجود»، فمعناه أنه منشأٌ للآثار الخارجية، وهو بعينه وجودٌ من حيث إنه مبدأٌ لذلك الانتشاء.

وإذا قلتَ: «إنه عالم»، فمعناه أنه ينكشف عليه الأشياء.

وإذا قلتَ: «علم»، فمعناه أنه مبدأُ ذلك الانكشاف.

واعتبر كذلك سائر الصفات والأسماء، فليس هناك إلا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه تسمى بأسماء مختلفة بحسب اعتبارات شتَّى وإضافات متعددة[٢][٣].

---

(١) * قوله: (ومصداق الحمل في جميع صفاته وأسمائه) من الثبوتية والإضافية والسلبية وإن استدعت الكثرة، لكنّها كثرة في الخارج عن هويته، فما مصداق الحمل في ذاته إلا هويته البسيطة.

والحق أن الصفات الإضافية كلها ترجع إلى إضافةٍ واحدة، وهي المبدئية الراجعة إلى القدرة، وهي عينُه.

والصفات السلبية كلها ترجع إلى سلبٍ واحد، وهو سلبُ الإمكان الراجع إلى الوجوب، وهو عينُه، فلا احتياج له ولا كثرة فيه تعالى وتقدَّس. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (بحسب اعتباراتٍ شتى... إلخ) هذه الاعتبارات اعتباراتٌ بعد الصفات في أذهان الواصفية، لا قبلها، فلا كثرة في ذاته بحسب الحيثيات المتكررة والتقييدات المختلفة، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. (مير زاهد).

(٣) ذكر السيد جمال الدين الأفغاني في «حواشيه على العضدية» أنه لا خلاف بين المتكلمين قاطبةً من معتزلة وأشاعرة وحنابلة وحكماء في كونه تعالى عالمًا قادرًا مُريدًا متكلمًا وهكذا في سائر الصفات.

ولكنّهم تخالفوا في أن الصفات عين الذات أو زائدة، والقائلون بأنها زائدة اختلفوا: هل يُطلَق عليها شرعًا ولغةً أنها غير الذات، أو لا هو ولا غيره؟ =

ولا يجوز تعدد مثل تلك الذات؛ إذ لو وُجد اثنان من تلك الحقيقة لكان لكلٍّ منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود، وقد بان أن الواجب لا يمكن أن يكون كذلك، ولأنه ليس له حقيقة كلِّية، وإلا لاحتاج إلى المخصِّص[1].

= فذهب بعض المعتزلة وعامة الفلاسفة إلى الأول؛ أي: أنها عين الذات، وجمهور المتكلمين (الأشاعرة وبعض طوائف المعتزلة) إلى الثاني، والأشعري إلى الثالث.

ـ ثم شرع في تقرير مذهب الفلاسفة وبعض المعتزلة، وبيَّنَ أن هذا القول أوْلى بالقبول فقال: والفلاسفة لمّا قالوا بالعينية لم يريدوا أن الذاتَ ذاتٌ والصفةَ صفةٌ، والذات عينُ الصفة، أو الصفة عينُ الذات؛ فإن هذا لا يقوله عاقل فضلًا عن الحكيم، بل حقَّقوا عينية الصفات وأوضحوها إيضاحًا تامًّا.

وملخصه: أنه تعالى لمّا كان بذاته غنيًّا عمّا سوى ذاته، وأن ذاته تعالى من حيث هي ذاته، لا يجوز أن يقال عليها عارض النقص، وجب أن تكون ذاته ـ من حيث هي ذاتٌ بقطع النظر عن كل الجهات ـ منزهةً عن جميع النقائص فلا يزيد عليها كمال، بل الزائد ممكن، والممكن محتاج، والمحتاج ناقص، والناقص لا يكون كمالًا للكامل، فليكن من ذاته تعالى أن يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات لو كانت.

مثلًا: كأنْ يترتب على العلم انكشافُ المعلومات، فليكن ذلك لازم نفس ذاته تعالى، فذاته مبدأ انكشاف المعلوم، وليس العلم إلا مبدأ انكشاف العلم.

ثم يقول: وهذه المرتبة أعلى وأكمل في التنزيه من أن تكون تلك الصفات زائدةً عليه كما يقول المتكلمون؛ إذ هذه المرتبة تستلزم غِنَى الذات بذاتها في ثبوت وصف الكمال غِنًى مطلقًا عن كلِّ سِوى لازمًا كان أو مباينًا، بخلاف الأمر فينا؛ فإنّا نحتاج في انكشاف الأشياء لدينا أو صدور الآثار عنّا إلى صفة مغايرة قائمة بذاتنا كصفة العلم والقدرة، والحقُّ تعالى لا يحتاج إلى ذلك، بل بذاته تنكشف الأشياء، وبذاته تصدر الآثار عنه. انظر: «تعليقات جمال الدين الأفغاني على شرح العقائد العضدية للجلال الدوّاني»: (٣: ١١٧٢).

(١) * إذ لا وجود للحقيقة الكلية في الأعيان ما لم تخصَّص، وعِلّة الاختصاص لا تجوز أن تكون ذات الماهية؛ لأن العِلّة ما لم توجد لم يوجد شيء، فعِلّته غير الذات، وما يحتاج في وجوده إلى غيره فهو ممكن، هذا خلف. (منه رحمه الله).

فظهر معنى ما قاله الشيخ في «التلويحات»: صِرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلما فرضته[1] فإذا نظرت فيه فهو هو؛ إذ لا مَيْزَ في صِرف شيء[2][3].

فظهر أن تعددَ الواجب ممتنعٌ لا في الخارج فقط، بل في التصور أيضًا.

بمعنى أن العقل إذا لاحظه بخصوصه[4] أو على وجهٍ ينطبق على خصوصه لا يمكنه أن يفرض شيئًا مثلَه بحيث يكون على تقدير وجوده مغايرًا له، بل كلما يفرضه كذلك بأول النظر، فإذا أمعن النظر ظهر أنه هو هو لا ثانٍ له.

وإنما يمكن له فرضُ التعدد إذا تصوره بوجه نسبي أو سلبي بعيد عن خصوصية ذاته.

وأنت خبيرٌ بأن هذا أيضًا إنما يتمُّ بعد أن يظهر كون حقيقة الوجود أمرًا

---

(١) في (ف) زيادة: «ثابتًا له»، ولعلها تصحيف.

(٢) انظر: «التلويحات» بشرح ابن كمونة (٣: ١٧١).

(٣) * أي: لا ثاني له، فإذا كان متعددًا كان فيه تمايز. (منه رحمه الله).

* **قوله: (فظهر معنى... إلخ)** تحقيقه: أن خصوصية الحقيقة عند الإشراقيين إما بضم أمرٍ معها أو بتماميَّتها ونقصانها، وكلاهما هاهنا منتفيان:

- أمّا الأول فلأنه حينئذٍ لا يكون الوجود وجودًا محضًا.

- وأمّا الثاني فلأنه لا يُتصور في الوجود الذي لا أتمّ منه، فكان خصوصُه وتشخُّصُه عينَ ذاته، فلا يمكن فيه الاشتراك.

ألا ترى أن شخصًا كان تشخُّصه زائدًا عليه لا يمكن فرض اشتراكه كيفما كان تشخصه عينه، ومن جوَّز اشتراكَه لم يلاحظه بخصوصه ولا على وجهٍ ينطبق على خصوصه، ولو لاحظه كذلك لم يمكنه أن يفرض الاشتراك. (مير زاهد).

(٤) * **قوله: (إذا لاحظه بخصوصه)** لم يقل: إذا تصوره بخصوصه؛ لأن ملاحظة الشيء لا تستلزم حصولَه في العقل، وتصوُّر الشيء يستلزم، فيلزم حصول مثله في العقل؛ إذ الأشياء حاصلة فيه بأنفسها. (مير زاهد).

واحدًا في حد ذاته، وربما يُدّعى البداهة فيه[١][٢].

وينبَّه عليه بما أذكره، وهو أن أصحاب البصائر النافذة يدركون في بادئ النظر اشتراك الحقائق في أمر واحد نسبي هو الكون في الأعيان، ثم بعد التوغل في النظر يظهر لهم أن هناك أمرًا آخر هو حقيقة الوجود، قائم بذاته، مستغنٍ عن المؤثر، به تصير تلك الحقائق متصفة بهذا المعنى الإضافي، بل هو الذي يصير بالإضافة إلى كلِّ حقيقةٍ كونًا لتلك الحقيقة باعتبار العارض[٣][٤].

---

(١) * **قوله: (وأنت خبير... إلخ)** قد ظهر ذلك من كلام الشيخ؛ فإن المقصود امتناع تعدد حقيقة يُعبَّر عنها بالوجود وما يرادفه، لا امتناع تعدد ما يطلق عليه لفظ الوجود ومرادفه؛ فإن إبطال الاشتراك اللفظي مفروغ عنه. وأيضًا ما لوحظ من الوجود هو حقيقة واحدة، وقد دلَّ البرهان أن تلك الحقيقة عين الواجب، وما سواها ليس بواجب، فلو كان له حقيقة أخرى لا تكون عينَه؛ لاستحالة أن تكون حقيقةٌ واحدةٌ حقيقتين مختلفتين. (مير زاهد).

(٢) قال عبد الحكيم: «وأمّا عند أرباب المكاشفات فوجوده تعالى بديهي، حتى قيل: إن خفاءه لكمال ظهوره؛ إذ لا ضِدَّ له. وسُئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال: أغنى الصباحُ عن المصباح. ولعل الحقَّ هذا؛ فإن وجوده تعالى في سلسلة الممكنات كوجود الواحد في مراتب الأعداد، ووجود المضيء بالذات في الأمور المستضيئة بالغير، ووجود القائم بالذات في الأمور الغير القائمة بذاتها بديهي، والدلائل التي أوردوها أخفى من هذا المطلوب». انظر: «حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف»: (١ : ٥٢).

(٣) * **قوله: (وهو أن أصحاب البصائر... إلخ)** أنت تعلم أن المقصود والملحوظ أولًا وبالذات هو الوجود بالمعنى الحقيقي، وأمّا المعنى المصدري فهو عنوان له ومعبَّر عنه، فالأَولى أن يقال: يُدرَك في بادئ النظر اشتراكُ الموجودات كلِّها في أمرٍ واحدٍ يعبَّر عنه بالوجود والكون وما يرادفهما، به صارت الموجوداتُ مصدرَ الآثار والأحكام، وبه امتازت عن المعدومات، ثم بعد التوغل في النظر وإمعانه يظهر أن ذلك الأمر ليس أمرًا قائمًا بالموجودات، لا على وجه انضمامه بها، ولا على وجه انتزاعه عنها، بل هو أمرٌ قائمٌ بذاته كما سبقت الإشارة إليه، وسائر الموجودات لارتباطها به وانتسابها إليه يظهر منها الآثار والأحكام، ويصدق عليها الموجود بوجهٍ ما. (مير زاهد).

(٤) لعل في كلام الشارح إشارة إلى مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود. =

وهو في حد ذاته خالٍ عن جميع النِّسَب؛ بمعنى أن شيئًا منها لا يدخل في حقيقته، كما أن الموجود من الحركة هو التوسط، وهو أمر شخصي مستمر من مبدأ المسافة إلى المنتهى.

ثم يصير هو بالإضافة إلى كلِّ حَدٍّ من الحدود المفروضة كونًا في ذلك الحد(١).

= وتقريره كما ذكر المحققان الكلنبوي والمطيعي: أن المترقِّين من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة ـ وهم المتصوفة ـ شاهدوا بطريق البداهة لا بطريق النظر الغير خالي عن الشكوك والشبهات أن ليس الموجود الحقيقي إلا الله تعالى، وإطلاق الوجود على الممكنات مجازٌ بعلاقة المظهرية؛ إذ ليس هناك وجوداتٌ متعددةٌ يقوم بعضها بالواجب وبعضها بالممكنات، بل وجودٌ واحدٌ هو ذات الواجب تعالى، وليس معنى كون الممكنات موجودةً أن يقوم بها الوجود؛ بل معناه انتسابها بنوع تعلُّقٍ إلى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى. انظر: «حاشية الكلنبوي على شرح الدوّاني على العقائد العضدية»: (١: ١٧٠)، و«حاشية المطيعي على شرح الخريدة البهية لسيدي أحمد الدردير» (ص١٨٦).

(١) * قوله: (كما أن الموجود... إلخ) اعلمْ أن الحركة التوسطية هي التي تُعَدُّ من المحسوسات، وهي حالة بسيطة شخصية زمانية، حاصلة في كلِّ آنٍ من الزمان وفي كلِّ حدٍّ من المسافة غير آن الابتداء والانتهاء، ويعبَّر عنه بكون الجسم بحيث أي حدٍّ من حدود المسافة يُفرض لا يكون هو قبل آن الوصول ولا بعده فيه، فالحركة التوسطية تغيرٌ ثابتٌ في نفسها، سيّالٌ بحسب الحدود المفروضة، وهي من حيث سيلانها ترسم تغيرًا ممتدًّا، منطبقًا على الزمان والمسافة، وهو الحركة بمعنى القطع، فلا محالة يعرض للحركة بمعنى التوسط إضافاتٌ إلى الحدود، وتلك الإضافات لا تمنع شخصيتها كما لا تمنع شخصية المتحرك.

فالشك على شخصيتها بأن الكون في الوسط يصدق على هذه الأكوان ساقط؛ لأن هذه الكثرة لا تنافي الجزئية، فكأنه مبنيٌّ على عدم تصور الحركة التوسطية.

وبالجملة: المثال ينطبق [على] المُمَثَّل؛ فإن هذه الحركة وهي الكون في كلِّ حد؛ أي: التغير السيّال، هو بعينه الكون المضاف إلى كلِّ حد، والتغير السيّال واحد.

والوجود المحض هو في نفسه خالٍ عن جميع النِّسَب، وهو بعينه الوجود المضاف إلى كلِّ شيء، ولذلك قيل: التوحيد إسقاط الإضافات. (مير زاهد). =

فاشتراك الحقائق في ذلك الأمر النسبي مستلزمٌ لاتحاد ذلك الأمر الذي هو حقيقة الوجود الناشئ منه تلك النِّسَب لِما أشرنا إليه، فتفطَّن ثم تحدَّس[١].

هذا على رأي المشّائين.

وأمّا على ذوق أهل الإشراق فحقيقة النور أمرٌ وحدانِيٌّ لا تعدد فيه إلا باعتبار الشدة والضعف والكمال والنقص[٢].

= قول المحشي: (المثال ينطبق [على] الممثل): في الأصل: «المثال ينطبق الممثل»، والسياق يقتضي زيادة «على».

(١) * **قوله: (فاشتراك الحقائق... إلخ)** يعني: يدرَك في بادئ النظر اشتراك الحقائق في أمرٍ نسبيٍّ واحد، واشتراكها فيه مستلزمٌ لاتحاد ما هو حقيقة الوجود؛ لأنه ناشئ عنه، واتحاد الناشئ مستلزمٌ لاتحاد المنشأ.

وقد عرفتَ أنه لا حاجة إليه؛ لأنّ المدرَك أولًا اشتراكُ الحقائق في أمرٍ واحدٍ يعبَّر عنه بالكون النسبي وما يرادفه، وذلك الأمر الواحد هو الملحوظ والمقصود، والكون النسبي مفهومه وعنوانه كما تشهد به فطرة الله التي فطر الناس عليها. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (فحقيقة النور... إلخ)** النور والظهور، والوجود والحصول، كالألفاظ المترادفة. هكذا قال بعض الأفاضل.

فعلى هذا لا تفاوت بين المسلكين إلا باعتبار الشدة والضعف وعدم اعتبارهما.

فإن قلت: القول بأن حقيقة النور أمرٌ وحدانِيٌّ وتعدُّده بالشدة والضعف لا يُعقل؛ لأن ذلك الأمر الوحداني ليس نفس الأشد والأضعف؛ ضرورة تعددهما ووحدته، فهو إما داخل فيهما أو خارج عنهما، وعلى كل تقدير لزم ما لزم.

قلت: تعدد الحقيقة بحسب التمامية والنقصان لا ينافي وحدتها، بل يؤكد الوحدة، كما أن التعدد الشخصي لا ينافي الوحدة النوعية، إلا أن منشأ التعدد هاهنا نفسُ الذات، وهناك خارجٌ عنها.

وكأن هذه الطريقة تشبه طريقة الصوفية ـ قدَّسَ الله أسرارهم ـ حيث أثبتوا للوجود مراتب وتنزُّلات. (مير زاهد).

وغاية كماله هو المرتبة الواجبية، وغاية نقصه أن يكون عرَضًا مفتقرًا إلى غيره كالأنوار المحسوسة.

أمّا وحدة حقيقة النور فلأنّ المراد بالنور هو ما يكون ظاهرًا بذاته؛ بمعنى أن تكون حقيقته عين الظهور، فهو أظهر المفهومات، ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو هو، وليس ذلك المفهوم وجهًا لأمر غير معلوم حتى يقال: إن حقيقته قد تكون متعددة، كما يقال في طريقة المشّائين، بل حقيقته ما يُدرَك بأول الملاحظة، وإلا لم يكن نورًا لاحتياجه في الظهور إلى غيره، ولا شكَّ أن المفهوم المدرَك منه في بادئ النظر أمرٌ مشترك[١].

وأمّا اختلافها بالمراتب فلأنّ النور الزائد لا يزيد على النور الناقص إلا بالحقيقة النُّورية؛ أي بأن الحقيقة النورية فيه أشد وأقوى، لا بأمرٍ مغايرٍ له، وإلا لم يكن نورًا صرفًا، كما أن الخط الزائد على خط آخر لا يزيد عليه إلا بنفس الخط لا بأمرٍ آخر.

وقول المشّائين: إن الماهيّة وأجزاءها لا تتفاوت بالشدة والضعف والكمال والنقص[٢].

ودليلُهم المشهور عليه منقوضٌ[٣] ....

(١) * قوله: (بل حقيقته ما يدرك... إلخ) فيكون إدراكه حضوريًا لا حصوليًا، وإلا يلزم الاحتياج إلى الغير في الظهور، بل يلزم عدم الظهور؛ لأن المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة، لا العين الخارجي. (مير زاهد).

(٢) * أمّا الأول فلاتحاد الحقيقة النورية كما مرَّ، وأمّا الثاني فلكونها في غاية الكمال والاختلاف في الغاية، وأمّا الثالث فلِما مرَّ من أنه لا يمكن اختلاف الأنوار بغير الشدة والضعف والكمال والنقصان. (منه رحمه الله).

(٣) في (ف): «ودلائلهم المشهورة عليه منقوضة».

بزيادة المقدار على المقدار كما مرَّ مثاله، بل بالعارض[١].

---

(١) * قوله: (ودليلهم المشهور... إلخ) الدليل المشهور على ما قرره الشارح رحمه الله في «حاشية شرح التجريد» هو أن التامَّ إما أن يشتمل على شيء في الناقص أوْ لا.
وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق.
وعلى الأول إما أن يكون ذلك معتبرًا في الماهية أوْ لا.
وعلى الأول لا يكون الناقص من تلك الماهية؛ ضرورةَ انتفاء الماهية بانتفاء جزئها.
وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الماهية والذات، بل في الخارج، وهو خلاف المفروض.
ويمكن الجواب على سبيل المناقضة بأنه إن أُريدَ بالاشتمال اشتمال الكل على الجزء نختار الثاني، ولا نسلِّم عدم الفرق، فإن نفس الماهية من حيث هي في التامِّ تامٌّ وفي الناقصِ ناقصٌ.
وإن أُريدَ بالاشتمال أعمُّ من الاشتمال على جزءٍ والاشتمال على خصوصيةٍ فنختار الأول، ولا نسلِّم أن لا يكون الناقص من تلك الماهية، بل منها.
وأما النقض بالعارض والمقدار فتقريره أن الاختلاف في العارض والمقدار ليس إلا الاختلاف في نفس العارض والمقدار، مثلًا اختلاف الجسمين في السواد ليس إلا بأن يقوم بأحدهما سوادٌ شديدٌ وبالآخر سوادٌ ضعيفٌ.
فيُنقل الكلام إليه، فيلزم إما تشكيك الذاتي أو تشكيك عارضٍ آخر، وهو خلاف المفروض.
ولا يخفى أنه إنما يتم إذا كان السواد الشديد والضعيف نوعًا واحدًا، وأمّا إذا كان نوعين فالمشكك هو مفهوم الأسود بالنسبة إلى الجسمية المعروضة للسوادين، لا السوادان بالنسبة إليهما، ولا مفهوم الأسود بالنسبة إلى [الجرمية] منه.
فإن قيل: ما قالوا في ردِّ مذهب ديموقريطس يدل على أن المقدار الزائد والناقص متحدان في الماهية.
قلت: المقدار الزائد والناقص لا يختلفان في نفس المقدار من حيث هو، بل في المقدار الإضافي الذي هو أمرٌ عرَضي، كما أن العشرة والخمسة لا يختلفان في الكثرة الحقيقية التي هي نفس العدد، بل في الكثرة الإضافية التي هي أمرٌ عرَضي، فالمقول بالتشكيك هو الأمر العرَضي، والحاصل منه في المقدار آخر بحسب الماهية.
وتحقيق المقام: أن التشكيك بالتمامية والنقصان يبتنى على التام والناقص ماهية واحدة، فالتام أو الناقص إن كان له بحسب تماميته ونقصانه خصوصية بها يمتنع فرض الاشتراك كان التام والناقص نوعًا واحدًا، وكان الاختلاف في ماهية واحدة. =

وأمّا أن غاية كماله هو المرتبة الواجبية فلأنّ النور أشرف من غيره بديهة، فلا بُدَّ من انتهاء غيره إليه بحسب العِلّية وعدم افتقاره إلى غيره، ثم ما ينتهي إليه سلسلة الأنوار يجب أن يكون أشرفَها؛ لكونها عِلّةً لها.

إذا تمهَّد ذلك فلو تعدد الواجب لَكان كلٌّ منهما إما في غاية الكمال فلا يكون تعدد لا بالحقيقة ولا في المرتبة ولا بغيرهما، وقد فُرض[1]، هذا

= وإن لم يكن تلك الخصوصية كان فيه ذاتي مشترك بينه وبين مرتبة أخرى، وذاتي آخر مشترك بين أفراده فقط.

ولا شك أن الأولَ أعمُّ من الثاني، فيكون الأول جنسًا والثاني فصلًا، ولم يكن الاختلاف في ماهية واحدة.

ومراتب التمامية والنقصان في الحقائق العرَضية كالحرارة والبرودة والسواد والبياض من هذا القبيل، فإن كلَّ مرتبة منها تتكثَّر بتكثُّر المحل.

فإن صح التشكيك في الذاتيات كان في الحقائق القائمة بالذات دون غيرها، بل يكاد أن لا يصلح فيها أيضًا؛ لأن المرتبة المخصوصة من التمامية والنقصان على ذلك التقدير كانت خصوصية وتشخصًا لها، وأمكن تحليلها إلى الماهية وتلك الخصوصية، فيلزم أن يكون التشخص جزءًا ذهنيًا للحقيقة الشخصية، كما أن الجنس والفصل جزآن للماهية النوعية. وقد أورد عليه ما أورد.

هذا ما حصل لي في هذا المقام، والله ملهم الخير والصواب. **(مير زاهد)**.

قول المحشي: (ديموقريطس) في الأصل: «ذيمقراطيس».

وديموقريطس فيلسوف يوناني ولد في أبديرا (تراقيا) نحو ٤٦٠ ق. م، ومات في تلك المدينة عن حوالي مئة عام، كان أصغر سنًّا من ابن مدينته المشهور بروتاغوراس الذي دخل وإياه في مساجلات عِدّة، وكان تلميذًا للوقيبوس.

ويُعدُّ ديموقريطس أكبر ممثل للمذهب الذري القديم، ومؤسس نظرية الجزء الذي لا يتجزأ. انظر ترجمته في: «معجم الفلاسفة» للأستاذ جورج طرابيشي (ص٣٠٧).

(١) * **قوله: (فلا يكون تعددًا... إلخ)** أيضًا لهذه المرتبة خصوصية تمنع اشتراكها، وإلا كانت معها خصوصية أخرى خارجة عنها، وهي تنافي الوجوب والنور الصرف، فلا يمكن التعدد وفرضها. **(مير زاهد)**.

خلف، أو أحدهما في غاية الكمال والآخر دونه، فلا يكون الناقص واجبًا؛ لأن الفرد من الماهية لمّا كان كاملًا لا يكون النقصان مقتضى الماهية، بل لازمًا لمعلوليّته[١]، فتدبَّر.

ثم إن المصنف لمّا فرغ من التوحيد شرع في التنزيه فقال: (**والأجْسامُ والهَيْئاتُ كَثِيرةٌ، وقَدْ بَيَّنّا أنّ واجِبَ الوُجُودِ واحِدٌ، فَلَيْسَتْ هِيَ واجِبَ الوُجُودِ**)، وانتهج في ذلك مثل ما سلكه في بحث النفس من أنها ليست عينَ الواجب؛ لأنها كثيرة والواجب واحد.

وقد أشرنا هنالك إلى ما يَرِد عليه ودفعه بقدر الإمكان على أن كلَّ جسم قابلٌ للانقسام الوهمي إلى أفراد موافقة للكل في الماهية[٢].

وتلك الأفراد ممكنة بالذات، فإن كانت موجودةً بالفعل كما في أجزاء

---

(١) * **قوله: (لا يكون النقصان... إلخ)** كأنّ مقصوده أن مرتبةَ النقصان مجعولةٌ، وأن النورَ الضعيفَ من شأنه الاقتباس من النور القوي، والنقصان لازم لمعلوليَّتها.

ولك أن تستدلَّ على هذا المطلب العالي بأن الواحد لو تعدد لكان متعددة بعدة مخصوصة، فلا بُدَّ لتلك العدة من علة، وهي ليست نفس المُتعَددة؛ لتأخره عنها، ولا واحد منه لمنافاته، فيكون قدرًا مشتركًا، فيلزم التركيب أو الاحتياج. (**مير زاهد**).

قول المحشي: (متعددة): في الأصل: «متعدة»، ولعل التأنيث على تقدير «الذات»، والله أعلم.

(٢) * **(وقد أشرنا... إلخ)** أشار إلى أن هذا الدليل لا يُبطل كون الواجب جسمًا ماهية منحصرة في الشخص، فكان موقوفًا على اتحاد الأجسام في الماهية، وإمكان الكثرة في كل ماهية على تقدير اختلافها.

وأنت خبيرٌ بأن ما يمكن فيه فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة مع واحد هو نفسُ الجسمية أو لازمٌ لها، ولا شك أن وحدة اللازم تستلزم وحدة الملزوم.

فعلى كل تقديرٍ يلزم إمكانُ الكثرة أو الاحتياجُ إلى الفارق، والدليل المذكور على التوحيد يبطله. (**مير زاهد**).

المركبات العنصرية المساوية للكل في الحقيقة ثبت تكثُّر أفراد ذلك النوع في الخارج[١]، وإن لم تكن موجودةً كما في أجزاء البسائط فهي ممكنةٌ لذاتها ضرورة وإن امتنعت لصورها النوعية أو أمرٍ آخر.

وعلى التقديرين يلزم إما تعدُّد الواجب[٢]، أو اختلاف أفراد الطبيعة الواحدة في الإمكان الذاتي والوجوب الذاتي[٣].

---

(١) * أشار إلى أن المركَّب العنصري لا بُدَّ له من أجزاء موجودة مساوية للكل في الحقيقة، وإن لم يكُن جميع أجزائه الموجودة فيه كذلك. (منه رحمه الله).

(٢) * بالفعل أو بالإمكان. (منه رحمه الله).

(٣) * قوله: (وتلك الأفراد ممكنة بالذات... إلخ) فيه نظر.

ـ أولًا: بأن المركبات العنصرية متصلةٌ بالنسبة إلى الأجزاء العظمية واللحمية مثلًا، ومنفصلةٌ بالنسبة إلى الأجزاء العنصرية البسيطة، والكلام في الأجزاء الأولى كأجزاء البسائط ليست موجودة بالفعل.

ـ وثانيًا: بأن اللازم قابليّة الجسم للانقسام إمكان الانقسام بالقياس إلى الجسم، لا إمكانها بالذات، فلا يلزم اختلاف الطبيعة الواحدة في الإمكان والوجوب، ولا تعدُّد الواجب.

وبهذا يمكن دفع الإشكال المشهور على كون الجسم انقسامات غير متناهية، وهو أن الانقسامات الممكنة ـ بحيث لا يشذ منه انقسام ـ متناهية أو غير متناهية.

وعلى الثاني يلزم إمكان غير المتناهي؛ وذلك لأنه إن أُريدَ الممكنةُ بالذات نختار الأول، ولا يلزم أن يكون الجسم قابلًا لانقسامات غير متناهية؛ إذ الامتناع بالذات لا ينافي الإمكانَ بالقياس إلى الغير.

وإن أُريدَ الممكنة بالقياس إلى الجسم فنختار أنها غير متناهية، ولا يلزم إمكان غير المتناهي بالذات؛ إذ الإمكان بالقياس إلى الغير لا يستلزم الإمكانَ بالذات، والقياس يعسر عبارة الشرح أن للجزء المقداري وجودًا، وهو كونه في نفسه بحيث يصح انتزاعه من الكل بضرب من التحليل، وهو بحسب هذا الوجود ممكنٌ أو واجب.

وعلى الأول يلزم اختلاف الطبيعة الواحدة بالوجوب والإمكان، وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب. (مير زاهد).

(فَهِيَ مُمْكِنةٌ، فَتَحْتاجُ إلى مُرَجِّحٍ هُوَ واجِبُ الوُجُودِ لِذاتِه) إمّا ابتداءً أو بالآخرة، ومنه ينتظم برهانٌ على إثبات الواجب.

تقريره: أن الأجسام موجودة، فهي إمّا واجبةٌ، وليس كذلك؛ لأن الواجبَ واحدٌ وهي متكثِّرة مع أنه مستلزم للمطلوب، أو ممكنةٌ، وكلُّ ممكنٍ يحتاج إلى مرجِّح، وذلك المرجِّح إمّا الواجب أو ما ينتهي إليه؛ لاستحالة الدور والتسلسل[1].

ثم أشار إلى تنزيهه عن التركيب بقوله: (وواجِبُ الوُجُودِ لا يَتَرَكَّبُ مِن الأَجْزاءِ) لأنه لو تركَّب لكان لها مدخلٌ في وجوده، (فَيَكُونَ مَعْلُولَها) وهو مُحال.

(ثُمَّ) هاهنا دليلٌ آخر وهو (إنّه لا تَكُونُ تِلْكَ الأَجْزاءُ واجِبةً لِما بَيَّنّا أَنْ لا واجِبَيْنِ في الوُجُود)، فتكونُ ممكنةً، فالمحتاج إليها أولى بأن يكون ممكنًا، وهذا تمامٌ في التركب الخارجي دون الذهني[2].

---

(١) * قوله: (إما ابتداء... إلخ) الظاهر من كلام المتن هو الشق الأول، وهو مبنيٌّ على أن الإيجاد من خواص الواجب لذاته كما هو المقرر عند أهل الحق، وقد تفطَّنتَ بذلك مما سبق.

لكن الشارح لمّا أراد أن ينظم برهانًا على إثبات الواجب زاد الشقَّ الثاني.

ولك أن تقيم برهانًا على إثبات الواجب مشتملًا على إثبات المذهب الحق فتقول: لا شك في وجود الممكن، ووجوده الحقيقي الذي هو مصدر الآثار قائمٌ بالذات، وليس قائمًا بالممكن، لا على وجه انضمامه به، ولا على وجه انتزاعه عنه كما سبق تحقيقه، ومن المعلوم أن الوجودَ القائم بالذات واجبٌ بالذات. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وهذا تمام في التركيب الخارجي دون الذهني) بل تمام في التركيب الذهني أيضًا؛ لأن للجزء الذهني وجودًا يحذو حذوَ الوجود الخارجي في ترتُّب الآثار، وهو كونه في الخارج بحيث يصح انتزاعه عن المركَّب من حيث هو، ولا شك أنه بحسب هذا الوجود ليس بواجب؛ لامتناع تعدد الواجب.

وتحقيقه: أن للجزء الذهني وجودات:

الأول: وجودٌ ذهنيٌّ محضٌ، وهو حاصلٌ بعد انتزاعه. =

[أقول][1]: ويمكن أن يُستدل في نفي التركيب الذهني بأن وجود الجنس والفصل واحدٌ، وهما متعددان.

أمّا الأول فلصحة الحمل، وأمّا الثاني فظاهر.

فوجودهما لا يكون عينَهما، وقد ثبت أن وجود الواجب عينُه، فلا يجوز كونه مركَّبًا منهما[2].

وهذا من سوانح الوقت، فتدبَّر فيه.

ثم أشار إلى تنزيهه عن الصفات الزائدة على الذات فقال: (**والصِّفةُ لا تَجِبُ بذاتِها، وإلّا ما احتاجَتْ إلى مَحَلِّها**)؛ لأن الواجب بالذات لا يحتاج إلى الغير، (**فواجِبُ الوُجُودِ لَيْسَ مَحَلًّا لِصِفاتٍ**) مغايرة لذاته؛ لأن تلك الصفات ليست واجبةً بالذات، فلا بُدَّ لها من موجِد.

(**ولا يَجُوزُ أنْ يُوجِدَ هُوَ**) أي الواجب (**في ذاتِهِ صِفاتٍ**) فتكون ذاته عِلّةً

= والثاني: وجودٌ يحذو حذوَ الوجود الخارجي في ترتُّب الآثار، وهو كونه في الخارج بحيث يصح انتزاعه عن المركب من حيث هو.

والثالث: وجودٌ خارجيٌّ محضٌ، وهو عين وجود المركب ومناط حمله عليه. (مير زاهد).

(١) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

(٢) * **قوله: (بأن وجود الجنس والفصل واحد... إلخ)** تلخيصه أن الجنس والفصل متحدٌ بحسب الوجود الخارجي الذي هو وجود المركب ولا تعدُّد فيه أصلًا، ومتعددٌ بحسب وجودٍ آخر.

والمركب لكونه واجبًا بالذات وجوده عينُه، فيكون عينهما لاتحادهما معه، مع أنه ليس عينًا؛ إذ لا تعدُّد فيه بوجه، وهو متعددٌ ولو بوجه.

واعلم أن نفي التركيب الذهني ليس تركيبًا حقيقيًّا، بل هو تعيُّن بعد الإبهام في مرتبة الذات، ولا شك أنه لا يُتصور في الحقيقة التي وجودها وتشخصها عينها.

ثم إن كان التركيب الذهني مستلزمًا للتركيب الخارجي كما ذهب إليه كثيرٌ منهم كان نفيه مستلزمًا لنفيه، وخفت مؤنة الاستدلال. (مير زاهد).

فاعليةً لها كما أنه عِلّةٌ قابليةٌ لها، (**فإنّ الشَّيءَ الواحِدَ**) الحقيقي الذي ليس فيه جهة كثرة أصلًا لا في ذاته ولا في صفاته، وهو الذي يسمى بالبسيط الحقيقي (**لا يَتَأَثَّرُ عَنْ ذاتِه**) لامتناع كون الواحد المذكور قابلًا وفاعلًا معًا؛ لأن اعتبار كونه فاعلًا غير اعتبار كونه قابلًا، ولو كانا واحدًا لكان كلُّ فاعلٍ قابلًا لِما فعل، وكلُّ قابلٍ فاعلًا لِما قَبِل، فلا بُدَّ في ذاته من جهتين يكون بإحداهما قابلًا وبالأخرى فاعلًا، فإن دخلتا أو إحداهما في ذاته لَزِم تركُّبه، وإن خرجتا أو إحداهما لَزِم التسلسل؛ لأن الخارج يكون أثرًا لذات، فيحتاج إلى جهة أخرى تقتضيه، وهكذا إلى غير النهاية[1][2].

---

(١) * قوله: (**لأن اعتبار كونه فاعلًا... إلخ**) القابلية لها معانٍ:

الأول: الاتصاف، والثاني: التأثير، والثالث: الاستعداد، والرابع: الإمكان.

والمراد هاهنا أحد المعنيين الأولين، وهما متغايران للفاعلية بالمصداق؛ إذ لو كان مصداقُهما واحدًا لَصَدقَ «كل فاعلٍ قابلٌ لِما قَبل»، فلا بد هاهنا من جهتين، فإن دخلتا أو إحداهما في الذات يلزم التركيب، وإن خرجتا أو إحداهما يلزم التسلسل.

وكفاك دليلًا على تغايرهما في المصداق أن الفاعل فقط يكفي في وجود المفعول مطلقًا، والقابل فقط لا يكفي في وجود المفعول مطلقًا، وأن الفاعلَ من حيث هو فاعلٌ ما لم يجب الفعل لم يفعل، والقابل من حيث هو قابلٌ ما لم يكن القبول لم يقبل، فلا بُدَّ في الفاعل من جهة الوجوب، وفي القابل من جهة الإمكان.

كيف ولا وجوب هاهنا إلا الوجوب السابق والوجوب اللاحق، والسابق صفة العِلّة حقيقية كما سبق تحقيقه، واللاحق صفةٌ للمعلول بعد الوجود؟!

وبهذا يتمُّ الدليل المشهور، وهو أن الفعل والقبول متنافيان؛ لتنافي لازمَيْهما؛ أي: الوجوب اللازم للفعل، والإمكان اللازم للقبول؛ فإن الفاعل للشيء عند وجوده يجب وجود المفعول، والقابل للشيء عند وجوده لا يجب وجود المقبول بل يمكن حصوله. (**مير زاهد**).

(٢) تقرير كلام المصنف والشارح أن الواجبَ لِذاته لو كان له صفةٌ متقررةٌ في ذاته لكانت غير واجبة الوجود لوجهين:

=

وبمثل هذا استدلوا على أن الواحد المذكور لا يصدر عنه إلا الواحد، وسنذكره هناك مع ما عليه وما له إن شاء الله تعالى.

ويُعلم من ذلك عدم كون الواجب عِلّةً لوجوده، وأن وجودَه عينُ ذاته.

ثم أشار إلى دفع وَهْم ربما يعرض لبعض القاصرين بقوله: (**وَنَحْنُ إذا تَصَرَّفْنا في عُضْوٍ لَنا**) أو في جملة بَدَنِنا بالتحريك أو غيره (**يَكُونُ الفاعِلُ شَيْئًا والقابِلُ شَيْئًا آخَر**)، فإن الفاعل هو النفس، والقابل هو البدن.

وأمّا مَن يعالج نفسَه في الأمراض النفسانية من رذائل الأخلاق مثلًا فإن الفاعل والقابل فيه هو النفس، لكن لا من جهة واحدة؛ فإن النفس ليست واحدًا حقيقيًّا؛ لاشتمالها على جهات الكثرة[1].

= ـ الأول: أنه قد تبين أنه لا واجبان في الوجود.

ـ الثاني: أن جميع الصفات مفتقرة إلى محلٍّ تقوم به، والمفتقر إلى الغير ممكنٌ في ذاته، فجميع الصفات ممكنةٌ في ذاتها محتاجةٌ إلى من تقوم به، وكل ممكنٍ محتاجٌ إلى عِلّة، ولا يجوز أن يكون عِلّةُ تلك الصفات المتقررة في ذات الأول تعالى نفسَ ذاته، فيكون قابلًا لتلك الصفات وفاعلًا لها، وجهة الفعل غير جهة القبول كما قرره المحشّي.

وأما ما يصح عليه من جملة الصفات فهي الإضافات التي هي المقولات المذكورة كالمبدئية والمبدعية والعِلّيّة وأمثالها. انظر: «رسائل الشجرة الإلهية» لشمس الدين الشهرزوري (٣: ٢٣٧).

(١) * **قوله: (وأمّا مَن يعالج نفسه... إلخ)** مَن عالج نفسَه كان بين المُعالِج والمُعالَج تغايرٌ اعتباريّ، فالمُعالِج النفس من حيث إن لها مَلَكة العلاج، والمُعالَج هي من حيث إن لها قبول العلاج.

فإن قلتَ: قد اعتبرت النفس مع حيثية تقييدية صارت أمرًا اعتباريًا، فكيف تتصف بالمُعالِجية والمُعالَجية؟

قلتُ: المتغاير في التغاير الاعتباري لا يتميز بأن يدخل في الشخص الحيثية، كما أنه في التغاير الحقيقي لا يتميز بأن يدخل فيه التشخص، بل الحيثيات في التغاير الاعتباري، والتشخص في التغاير الحقيقي من لوازم الحقيقة المميزة ولواحقها؛ فإن الحيثيات والتشخصات =

والكلام في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته وصِفاته أصلًا كما مَرَّ.

(فواجِبُ الوُجودِ واحِدٌ مِنْ جَمِيعِ الوُجُوهِ) لا كثرة فيه بحسب الأجزاء الذهنية والخارجية، ولا بحسب انحلاله إلى الوجود والماهيّة، ولا بحسب الصفات الحقيقية[1].

(ولَهُ) مع تلك الوحدة الحقيقية (مِنْ كُلِّ مُتَقابِلَيْنِ أَشْرَفُهُما) فليس مسلوبًا عنه الكمالات، تعالى عن ذلك، بل جميع الصفات الكماليّة عينُ ذاته.

بمعنى أنه من حيث إنه سببٌ لانكشاف الأشياء عليه «عِلْم»، ومن حيث إنه مبدأٌ للتأثير في الممكنات «قدرة»[2]، ومن حيث إنه لعلمه[3] الذي لا يغاير ذاته المحيط بالنظام الأصلح مخصِّص لأحد طرفَي الممكن «إرادة»[4]،

= داخلةٌ في المفهوم دون الذات والحقيقة. فافهم لعلّه يحتاج إلى لطف القريحة. (مير زاهد).

قول المحشي: (تغاير اعتباري): في الأصل: «تغايرًا اعتباريًّا».

(١) * قوله: (لا كثرة فيه... إلخ) الظاهر أن المصنف رحمه الله أراد بوجود الوحدة وحدةً بحسب الشركة في وجوب الوجود الدال عليها برهان التوحيد، ووحدةً بحسب الأجزاء المقدارية الدال عليها الجسمية، ووحدةً بحسب الأجزاء الخارجية والذهنية، ووحدةً بحسب الصفات مطلقًا من غير تقييد بالحقيقة؛ فإن تلك الوحدة إما أن تنفي الصفات، وهو في الصفات الحقيقية نظرًا إلى أنفسها، وفي الاعتبارية نظرًا إلى منشأ انتزاعها، أو تنفي الكثرة التي هي تحتها، وهو في الصفات الإضافية والسلبية. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (بمعنى أنه من حيث... إلخ) هذه الحيثيات حيثيةٌ واحدةٌ هي عينُ الذات، وتكثُّرها في اعتبار المعتبرين ووصف الواصفين. (مير زاهد).

(٣) في (ف، ع): «مبدأ لعلمه».

(٤) * قوله: (ومن حيث إنه لعلمه الذي لا يغاير ذاته) هذا يوافق مذهب الأشاعرة حيث جوَّزوا الترجيحَ بلا مرجِّح عن خارج، ولم يُجَوِّزوا الترجيحَ بلا مرجِّح مطلقًا، إلا أن المرجِّح الذي ليس بخارج عند الحكماء «العلم» الذي هو عين الذات، وعندهم «الإرادة» التي =

وهكذا في جميع الصفات كما مَرَّ.

وتفصيله أن الآثار المترتبة على الصفات الكماليّة في حق غيره تعالى مترتبة في حقه تعالى على الذات البحت؛ فإن العلم فينا صفة زائدة على ذواتنا مستلزمة لانكشاف الأشياء، فهي صفة حقيقية ذات إضافة[1]، وكذا القدرة والإرادة وغيرهما.

= هي زائدة، فإسناد الإيجاب إلى الحكماء افتراءٌ بلا امتراء، وكذا إسناد الترجيح بلا مرجِّح مطلقًا إلى الأشاعرة. (مير زاهد).

قول المحشي: (افتراءٌ بلا امتراء): في الأصل: «افتراء بلا افتراء».

(١) * (فهي صفة حقيقية ذات إضافة) العلم إن كان زائدًا فالإضافة ثلاث، وإن كان عينًا فالإضافة واحدة.

وعلى كل تقديرٍ لا يتوقف على الإضافة، بل يستلزمها بالنظر إلى مفهوم العلم والعالم والمعلوم؛ فإن مصداق العلم والعالم والمعلوم في علم الذات بنفسها هو نفس الذات من حيث هي من غير تغاير حقيقي أو اعتباري.

ومن البَيِّن أن الإضافة لا تُتصور من غير تغاير.

والقول الفصل والكلام الحق أن العلم الذي هو نفس الذات إضافة هو العلم التفصيلي دون العلم الإجمالي.

بيان ذلك: أن للواجب علمًا إجماليًا وتفصيليًا:

أمّا العلم الإجمالي فهو العلم الحقيقي، وهو عين الذات، وعليه يترتب الانكشاف.

وتحقيقه على ما وهب لي ربي بفضله ولطفه ومَنِّهِ: أن للممكن جهتين: جهة الوجود والفعلية، وجهة العدم واللافعلية، وهو بحسب الجهة الثانية لا يمكن أن يتعلق به العلم؛ فإنه بهذه الجهة معدومٌ محض، فالجهة التي بحسبها يتعلق به العلم هي الجهة الأولى، وهي راجعة إليه سبحانه؛ لأن وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب كما تفطنتَ به مما سبقت الإشارة إليه، فعلمه بالممكنات يندرج في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه شيء منها.

ويعينك على فهم ذلك حالُ الأوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها؛ فإن لها وجودًا يحذو حذوَ الوجود الخارجي في ترتب الآثار، وهو منشأ الاتصاف، وبحسبه الامتياز بينها وبين موصوفاتها. =

والحاصلُ في حقِّه تعالى هو تلك الإضافات بدون تلك الصفات، وهذا أكمل وأعلى؛ فإن المحتاجَ في انكشاف الأشياء إلى أمر يغاير ذاتَه ناقصٌ بالذات مستكمَلٌ بالصفة، فصفاته تعالى ترجع إلى إضافات محضة، والذي نَفَيْنا عن الواجب هي الصفات الحقيقية المستلزمة لكون الشيء الواحد فاعلًا وقابلًا دون الإضافية والسلبية والاعتبارية[1].

= وأمّا العلم التفصيلي فهو علمٌ حضوريٌّ بالأعيان الخارجية كلها، وبالصور الذهنية جميعها، وله مراتب قد فصَّلناها في بعض تعليقاتنا وتحقيقاتنا.

وبهذا ينحلُّ إشكالٌ قويٌّ وهو أن العلم لا يتعلق بالمعدوم واللا شيء المحض، وعلى القول بحدوث العالم لا شيء في الأزل سواه سبحانه، فيلزم أن لا يتعلق العلم بالغير في الأزل؛ لانتفاء الغير فيه على المذهب الحق، وما لم يتعلق بشيءٍ لا ينكشف ذلك الشيء.

فإما يقال: إن علمه بصور قائمة بذاته كما هو عند عامة المشائين، وبصور قائمة بنفسها كما هو المشهور من أفلاطون، وسمَّوها المُثُل الأفلاطونية، وقد ذُكِر في إبطالهما ما ذُكِر.

وكذا قول المعتزلة بثبوت المعدومات في الأزل قد ذكروا في بطلانه ما ذكروا.

وأمّا ما قال الصوفية من القول بالأعيان الثابتة فيقتضي بسطًا في الكلام لا يسعه المقام، والله الهادي إلى سبيل الرشاد، ومنه العصمة والسداد. (مير زاهد).

(١) * قوله: **(والحاصل في حقه تعالى... إلخ)** مبدأ الانكشاف في الواجب ذاتُه من غير صفةٍ مغايرة، وله في مرتبة التفصيل «الإضافة»، وهي حضور الموجودات لها عنده خارجيةً كانت أو ذهنية.

وتلك الإضافة حاصلةٌ فيما لا يزال؛ ضرورةَ تحقُّق الإضافة بعد تحقُّق الطرفين، وهما ليسا في الأزل، بل فيما لا يزال، وكذا مبدأ التأثير والترجيح ذاته، والإضافة هي الترجيح والتأثير الإضافيان.

وأمّا الحقيقيان فهما ليسا من قبيل الإضافة، ولا يتأخران عن الطرفين، بل من الأمور الاعتبارية الانتزاعية، ويتقدمان على الأثر والمرجَّح، ومنشأ انتزاعهما خصوصية العلم والقدرة. فتأمَّل. (مير زاهد).

أمّا الإضافية فكما مَرَّ من العلم والقدرة، وأمّا السلبية فكالقدُّوسية؛ فإنها عبارة عن سلب النقائص، وأمّا الاعتبارية المحضة فككونه تعالى شيئًا أو حقيقة[1].

قال قطب المحققين في مثل هذا الموضع من «شرح الإشراق»: ومِمّا يجب أن نعلمه ونتحقَّقه أنه لا يجوز أن يلحق الواجبَ إضافاتٌ مختلفةٌ توجب اختلافَ حيثياتٍ فيه، بل له إضافةٌ واحدةٌ هي المبدئية[2] تصحح جميعَ الإضافات؛ كالرازقية والمصوِّرية ونحوهما، ولا سُلوب فيه كذلك، بل له سلبٌ واحدٌ يتبعه جميعها، وهو سلبُ الإمكان[3]؛ فإنه يدخل تحته سلبُ الجسمية والعرَضية وغيرهما، كما يدخل تحت سلبِ الجمادية عن الإنسان سلبُ الحجرية والمَدَرية عنه، وإن كانت السلوب لا تتكثَّر على كل حال[4].

ثم قال: وهذا ممّا استفدتُه من المصنِّف في غير هذا الكتاب، ولم أجده في كلام غيره[5].

وأقول: غرضه من ذلك أن السلوب المختلفة قد تحتاج إلى حيثيات ذاتية مختلفة؛ كسلب الجمادية عن الإنسان فإنه من حيث كونُه ناميًا، وسلبِ الشجرية عنه فإنه من حيث كونُه حسّاسًا متحركًا بالإرادة، وسلبِ الفَرَسية عنه

---

(١) * قوله: (وأما الاعتبارية المحضة... إلخ) أو الاعتبارية التي لا تكون سلبية وإضافية، ويكون منشأُ انتزاعهما نفس الذات، ومن هذا القبيل الوجوب والوجود المصدريان. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وهي المبدئية) وهي ترجع إلى القدرة التي هي عين الذات. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (وهو سلب الإمكان) وهو يرجع إلى الوجوب الذي هو عين الذات. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (وإن كانت السلوب لا تتكثَّر) لأن تلك السلوب سلوبٌ بسيطة، وفيها سلب الاتصاف، لا الاتصاف بالسلب. (مير زاهد).

(٥) ومثله في كلام ابن كمونة. انظر: «شرح التلويحات» لابن كمونة: (٣: ٢٠٥)، و«شرح حكمة الإشراق» للعلامة الشيرازي (ص٣٠٤).

فإنه من حيث كونُه ناطقًا، وتلك حيثياتٌ ذاتيةٌ متعددة، ولا كذلك الحال في الواجب؛ فإن جميع السلوب مستندة إلى ذاته الأحدية مرةً واحدةً، فذاتُه من حيث هي هي مقتضيةٌ لسلب الإمكان المستلزم لسلب النقائص[١]، فافهم.

ثم أشار إلى دليل الدعوى المذكورة، وهي أن له من كلٍّ متقابلين أشرفهما بقوله: (**وكَيْفَ يُعْطِي الكَمالَ مَنْ هُوَ قاصِرٌ؟!**) أي: كيف يُفيض الكمالَ مَن هو ناقص؟! فإن العقل السليم يحكم بأن المعلول لا يكون أشرفَ من العِلّة، بل الأمر بالعكس، كيف لا والمعلول ظِلُّ العِلّة وصورته[٢]؟!

فاندفع ما يتراءى عليه من أنه لا يلزم كونُ العلة متصفةً بما يوجبه، كالشمس تسخن وليست حارة[٣].

(**وكُلُّ ما يُوجِبُ تَكَثُّرًا مِنْ تَجَسُّمٍ وتَرَكُّبٍ يَمْتَنِعُ عَلَيهِ تَعالَى**).

فإن قلت: هذا تكرارٌ لما سبق من امتناع التركُّب عليه، مع أن نفي التركُّب يغني عن نفي التجسُّم[٤].

---

(١) * **قوله: (إن السلوب المختلفة... إلخ)** في حقه تعالى احتياج هذه السلوب إلى حيثيات عرَضية مُحال؛ لاستحالة كون البسيط الحقيقي فاعلًا وقابلًا، كما أن احتياجها إلى حيثيات ذاتية مُحال؛ لاستحالة التركيب. (**مير زاهد**).

(٢) * يعني: ليس ذلك الحكم مبنيًا على أن العِلّة الفاعلية لاتصاف شيء بشيء مطلقًا لا بُدَّ أن يكون متصفًا بذلك الشيء، بل العقل يحكم في بعض المواد بوجوب اتصاف العلة به كالوجود ونحوه من الصفات الكمالية، ولا يحكم في غيرها. (**منه رحمه الله**).

(٣) * **قوله: (فاندفع... إلخ)** لأن الكلام في صفة الكمال، والحرارةُ للشمس ليست صفةَ كمال. (**مير زاهد**).

(٤) * **قوله: (من امتناع التركيب... إلخ)** قد سبق امتناع الجسم أيضًا في قوله: (**والأجسام والهيئات الكثيرة**). (**مير زاهد**).

قلت: يمكن أن يكون المرادُ بالتركُّبِ هاهنا التركُّبَ الذهنيَّ أو ما يشمله[١]؛ فإن الدليل المذكور سابقًا لا ينفيه كما أشرنا إليه، وبالتجسُّم أعمَّ من كونه جسمًا أو جُسْمانيًّا[٢].

ويحتمل أن يكون هذا تتمّةً لقوله: «فواجب الوجود واحد»، ويكون معه بمنزلة الفذلكة[٣]، والنتيجة للبحث السابق، إلا أنه اعترض في البين قوله: «وله من كل متقابلينِ أشرفُهما»، فلا يكون تكرارًا، فتأمّل.

(والحَقُّ لا ضِدَّ لَهُ) لاستغنائه عن الموضوع[٤]، **(ولا نِدَّ)** أي: لا مِثْلَ (لَهُ) لِما مَرَّ من أنه ليس له ماهيّةٌ كُلِّيّة[٥].

---

(١) * **قوله: (فإن الدليل المذكور... إلخ)** قد سبق على نفي التركيب دليلان. والدليل الأول ينفي التركيب الخارجي والذهني، إلا أن يقال: المدعى في الدليل الثاني ينبغي أن يكون نفي التركيب الخارجي فقط، فكذا في الدليل الأول؛ إذ المدعى في الدليلين واحد. **(مير زاهد)**.

(٢) * **قوله: (وبالتجسم... إلخ)** قد سبق في كلامه نفيُ الجسمية والجسمانية، وهو قوله: **(والأجسام والهيئات الكثيرة)**.

ولك أن تقول: قول المصنف رحمه الله: **(وكل ما يوجب... إلخ)** متعلق بالدعوى المذكورة إلى قوله: **(وله من كل متقابلين... إلخ)** والمقصود أن أشرف المتقابلين حاصلٌ له تعالى إن لم يوجب تكثُّرًا من تجسُّم وتركُّب ونحوهما. **(مير زاهد)**.

(٣) الفَذْلكة في كلام العلماء يُراد بها: إجمال ما فُصِّل أولًا. كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي. ويقال أيضًا: إنّ الفذلكة بمعنى مُجمَل الكلام وخُلاصته، كما يفهم من كلام المولوي عبد الحكيم في «حاشية الخيالي»، وقد يراد بها النتيجة لما سبق من الكلام والتفريع عليه. انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم»: **(٢: ١٢٦٤)**.

(٤) * **قوله: (لاستغنائه عن الموضوع)** الأولى أن يقال: «عن المحل»؛ ليدل أيضًا على نفي الضِّد على تفسير أخذ المحل فيه مطلقًا. **(مير زاهد)**.

(٥) * **قوله: (لِما مرَّ... إلخ)** الأولى أن يقال: «لِما مرَّ من برهان التوحيد»؛ ليدل على نفي النِّدِّ من وجهين: الأول: انتفاء الماهية الكلية، والثاني: انتفاء الشريك الأعظم من المثل. **(مير زاهد)**.

ويمكن أن يُراد بـ«الضد» الممانع في القوة، وبـ«النِّد» المكافئ فيها كما هو عُرف اللغة؛ فإنه الحقُّ بذاته[١]، وما سواه محتاجٌ إليه، فلا مكافئ له ولا ممانع.

(ولا يُنْسَبُ إلى أيْن) فإنّه يخصُّ الأجسامَ وما يتعلق بها.

(وله الجَلالُ) العظمة الذاتية المستلزمة لسلب جميع النقائص[٢] **(الأعْلَى)** الذي هو فوق كلِّ عظمة؛ فإن ما سِواه ناقصٌ بذاته، وهل نقصٌ وراء الاحتياج؟!

(والكَمالُ) أي: الصفات الثبوتية التي وجودها مؤثر بالنسبة إليه **(الأتَمُّ)** فإنّ كلَّ كمالٍ بالنسبة إلى كماله نقصٌ.

(والشَّرَفُ الأعْظَمُ) فإنّه منبع كلِّ خيرٍ وشرف.

(والنُّورُ الأشَدُّ) أي: الظهور الأكمل؛ فإنه الظاهر بذاته المظهِر لغيره[٣].

(لَيسَ بِعَرَضٍ فَيَحْتاجَ إلى حامِلٍ يُقَوِّمُ وُجُودَهُ)، وهو ينافي الوجوبَ الذاتي، **(ولا بِجَوْهَرٍ فَيُشارِكَ الجَواهِرَ في حَقِيقةِ الجَوْهَرِيّةِ)** بناءً على أن الجوهرَ جنسٌ لما تحته كما هو المشهور، **(ويَفْتَقِرَ إلى مُخَصِّصٍ يُمَيِّزُهُ)** عن غيره من الجواهر، وأمّا على تقدير عدم كونه جنسًا فلا يتمُّ ذلك.

---

(١) * قوله: (فإنه الحقُّ بذاته) أي: الموجود بذاته، وما سِواه باطلٌ؛ أي: معدومٌ بذاته، محتاجٌ في الحقيقة والموجودية إلى الحقِّ بذاته والموجودِ بذاته. وأشار بذلك إلى ترتُّب نفي الضد والنِّد بالتفسير الثاني، بل بالتفسيرين على الحق. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (العظمة الذاتية) فسَّر الجلالَ بالعظمة الذاتية؛ فإن جلاله تعالى هو بذاته لا بغيره، وهو مستلزِمٌ للصفات السلبية، فإنها تنفي النقائصَ بالضرورة، وفسَّر الكمالَ بالصفات الثبوتية بالمعاني المقابل للصفات السلبية الشاملة للصفات الإضافية؛ لأن الكمال هو الفعلية والثبوت. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (فإنه الظاهر بذاته، المُظهِر لغيره) فيه قصر المسند على المسند إليه، فيفيد الأشَدِّيّة. (مير زاهد).

والأولى أن يُتمسك بأن المعنيّ بالجوهر ماهيّةٌ إذا وُجدت في الخارج كانت لا في موضوع[1]، والواجب ليس له ماهيّة يلزمها هذا الحكم، بل الوجود الواجب له بمنزلة الماهيّة لغيره، كذا ذكروه.

أقول: هذا مبنيٌّ على تخصيص الماهية بما يغاير الوجودَ، كما يدل عليه قوله: «إذا وُجدت»؛ فإنه يُشعر بالتغاير بينها وبين الوجود[2]، فتأمَّل.

(دلَّتْ عَلَيهِ الأجْسامُ بِاخْتِلافِ هَيْئاتِها، فَلَوْلا مُخَصِّصُها لَما اخْتَلَفَتْ أشْكالُها، ومَقادِيرُها، وصُوَرُها، وأعْراضُها، وحَرَكاتُها، ومَراتِبُ أرْكانِ العالَمِ، ونِظامُها) إشارة إلى برهانٍ أبدعه على إثبات الواجب.

تقريره: أن اختلاف الأجسام في الأشكال والمقادير وغيرها ليس بواجب[3]، وهو ظاهر، فلا بُدَّ لها من عِلّة، وليست الجسميةَ المطلقةَ، وإلا لَتشاركت الأجسام فيها، وأشار إليه بقوله: **(ولَو اقْتَضَت الجِسْمِيّةُ هَيْئاتِها لَما اخْتَلَفَتْ فِيها)**، ولا الجسمَ المخصوصَ، وإلا لَدار؛ لأنّ تخصُّصه بها، ولا جسمًا آخر؛ لأنّ الحدسَ الصائبَ يحكم بأن الأجسام ليس وجودُ بعضها

---

(١) * قوله: **(والأولى أن يُتمسك)** أي: على تقدير جنسية الجوهر، وعرَضيته ليست المدعى على كلا التقديرين. **(مير زاهد)**.

(٢) * قوله: **(فإنه يشعر... إلخ)** فيه إشعارٌ بأنه يدل ضريحًا على تغاير الماهية والوجود المصدري العام.

وربما قيل: الماهية تدل على الكُلِّية، والواجب مشخص محض.

ولك أن تقول: إن لفظة «إذا» مشعرة بجواز انفكاك الوجود الخارجي عن الماهية، وأن الجوهرَ قسمٌ أولي للممكن لا للموجود. **(مير زاهد)**.

(٣) في الأصول الخطية: «ليست بواجبة»، ولعل ذلك بسبب عجمة المؤلف قدّس الله سِرَّه.

عن الآخر أوْلى عن عكسه(١)، وأيضًا قد برهن في موضعه على أن الجسم لا يمكن أن يكون عِلّةً لجسم آخر، ولا العَرَضَ القائمَ بذلك الجسم؛ لأنّ عروضه له فرع تخصُّصه، ولا العَرَضَ القائمَ بغير ذلك الجسم لِما مَرَّ في الجسم الآخر(٢)، فهو إذَنْ أمرٌ آخرُ ليس بجسمٍ ولا جسمانِيٍّ، وهو النور المجرَّد.

وذلك إمّا أن لا يحتاجَ إلى غيره وهو الواجب، أو يحتاج وحينئذٍ لا يجوز احتياجه إلى الأجسام وهيئاتها؛ لأن الشيء لا يمكن أن يوجِد ما هو أشرفُ منه لِما مَرَّ، ولأنّ تأثير الجسم إنما يكون بمداخلة من الوضع، فلا يمكن أن يوجِد ما لا وضع له كما قُرِّر في محله، فتعيَّن أن يكون احتياجه إلى نورٍ آخر مجرَّد، ولا يدور ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى ما لا يفتقر إلى غيره وهو الواجب.



---

(١) * قوله: (تقريره... إلخ) هذا التقدير بالنظر إلى خصوصية كلِّ جسم.
ويَرِد عليه أنّ اتصاف الجسم المخصوص من حيث إنه جسمٌ مخصوصٌ بخصوصية لا يحتاج إلى عِلّة؛ فإنه لا يمكن بدونها، كيف ولو لم يكن له تلك الخصوصية لم يكن هذا الجسمُ هذا الجسمَ، بل جسمًا آخر؟!
فالأوْلى تقرير الدليل بالنظر إلى عالم الأجسام كلِّها بحيث لا يشذ عنها جسم، بأن وقوع هذا العالَم على هذا الترتيب والنظام والشكل والمقدار لا بُدَّ له من عِلّة، وهي ليست الجسميةَ المطلقة وإلا لَكان كلُّ جسمٍ كذلك، ولا الجسمَ المخصوصَ، ولا عرضًا من أعراض هذا العالم وإلا دار، فيكون وراء هذا العالم، فيكون واجب الوجود أو منتهيًا إليه. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (بمثل ما مرَّ في الجسم الآخر) وهو أن الأعراض القائمة بالغير ليس بعضها أوْلى من البعض الآخر، واحتمالُ أن لبعض الأجسام أو الأعراض خصوصيةً بذلك الجسم ليست تلك الخصوصية في غيره يأباهُ الذوق السليم. (مير زاهد).

[الفصل الثاني]

[واسطة الهيكل]

[في بيان حقيقة الأنوار، وبيان حقيقة النفس،
وإثبات الواجب بطريق أعلى]

(واسِطة الهيكل) عنون هذا الفصل بذلك لاشتماله على مطالب جليلة:

منها: الإيماء إلى أنّ الأنوارَ مطلقًا سواءٌ كانت مجردةً قائمةً بذاتها أو محسوسةً قائمةً بالأجسام متحدةٌ بالحقيقة، وإنما اختلافها بتفاوتها في الشدة والضعف، والكمال والنقصان، وغير ذلك من الأمور الخارجة عن الحقيقة.

ومنها: الإشارة إلى حقيقة النفس؛ فإن معرفتها أمُّ الحكمة، وأصلُ المعارف وأجلُّها، كما جاء في الوحي القديم: «اعرفْ نفسَك يا إنسانُ تعرفْ ربَّك»[1].

---

(١) * قوله: (كما جاء في الوحي القديم... إلخ) أي: الوحي قبل الوحي إلى نبيّنا ﷺ؛ وذلك لأنه إذا عرف تجرُّد نفسِه ونِسبتَها إلى البدن عرف تجرُّد الرب جَلَّ شأنُه ونِسبتَه إلى العالم. قال الإمام حجة الإسلام قُدِّس سِرُّه في بعض رسائله: «روح هست نيست نماي است كه كس را بد وراه نبود، وسلطان وقاهر ومتصرف دي بود، وقالب أسير وبيچاره دي است هرچه بينند از قالب بيند وقالب از ان بي خبر كل عالم را با قيوم عالم همين مثال است كه قيوم عالم است نيست نماي است كه هيچ ذرة از ذرات عالم قوام بوجود نيست بخود بلكه بقيوم وي لست وقيوم هر چيزي بضرورت باوي بهم باشد وحقيقت وجود ويرا بود ووجود مقوم از وي بر سبيل عاريت بود ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ولكن كسي كه معيت نداند الا معيت جسم با جسم يا معيت عرض با جسم يا معيت عرض با عرض وآن هرسه قيم در حق قيوم عالم محال باشد اين معيت فهم نتواند كرد ومعيت قيوميت قسم رابع است بلكه معيت بحقيقت اين است واين نيز هست نيست نماي است كساني اين معيت نشنا سند قيوم مي جويند نمي يابند». =

وفي كلام النبي ﷺ: «أعرفُكم بنفسِه أعرفُكم بربِّه».

وفي كلام أفلاطون: «مَن عرف ذاتَه تألَّه».

وفي كلام أرسطو: «معرفة النفس مُعينةٌ في كلِّ حقٍّ معونةً كثيرة».

= وقال أيضًا: «گرد بادي كه ر هوا صافي از زمين بر خيزد بر صورت مناره مستطيل بر خوبشتن مي بيچيد كسي كو در نكرد بندارد كه خاك خود را مي بيچاند ومي جنباند ونه چنان است كه باهر ذره ازان هوا ست كه محرك دي است لكن هوا را نتوان ديد وخاك را بتوان ديد پس خاكي در محركي نيست هست نماي است وهوا هست نيست نماي است خاكي را در حركت جز بيچاره كي ومسخر نيست وسلطنت همه هوا راست وسلطنت هوا هم نه بيدابست». (مير زاهد).

قول المحشي: (قال الإمام حجة الإسلام... إلخ) نقله ملا جامي عن الغزالي في «نفحات الأنس»، وتعريبه: «إن الروح موجود، ويُرى أنه ليس بموجود، فلا يدركه أحد، وهو في البدن سلطانٌ قاهرٌ ومتصرِّف، والبدنُ أسيرُه ومحكومُه، ولا ينظر إلا البدن، والبدن غافلٌ وساهٍ عنه، ونسبة كلِّ العوالم مع القيوم هكذا؛ فإن قيوم العالَم موجودٌ متصرِّف، لا يرى ولا يتحركُ شيءٌ إلا منه، ولا يَعْزُب مثقالُ ذرةٍ عنه، وليس لذرات العالم وجودٌ إلا به، وهو قائمٌ بنفسه، والعالم قائمٌ به، وبالضرورة يكون معه، وحقيقة الوجود له، والقيومية والوجودية لغيره بسبيل العارية، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ولكن الخَلْق لا تعرف المَعِيّةَ إلا مَعِيّةَ الجسم بالجسم، أو مَعِيّةَ العرض بالجسم، أو مَعِيّةَ العرض بالعرض، وهذه المَعِيّةُ بالنسبة إلى الله تعالى مُحال، ومَعِيّةُ الحقِّ نوعٌ رابع، بل حقيقة المَعِيّةِ هذه، وهذه أيضًا موجودٌ ليس بمرئي، ومَن لم يعرف هذه المَعِيّةَ ويطلب القيومَ لا يجده.

وقال أيضًا: إذا جاء الإعصارُ في هواءٍ صافٍ، وارتفع من الأرض، وصار مثلَ المنارة مستطيلًا يعصر نفسه، والرائي يحسب هذا الإعصار من الغبرة، وليس هكذا، بل في كلِّ ذرةٍ هواءٌ محرِّكٌ، ولا يرى ولا يدرك الهواء، أمّا الغبار والتراب يُرى، فليس للغبار حركةٌ ووجود، ويرى أنه موجود، والهواء موجودٌ ليس بمرئي، والتراب مجبورُ الهواء، والسلطنة والتصرف للهواء لا للتراب» اهـ. انظر: «نفحات الأنس من حضرات القدس» لملا جامي: (٢: ٥١٩).

ومنها: إثبات الواجب بطريقٍ آخر أعلى من السابق، وهو النظرُ في النفس الناطقة وطلبُ عِلّتها، كما أشار إليه الشارع ﷺ بقوله: «مَن عرف نفسَه فقد عرف ربَّه»(١)(٢)(٣)، وهو أوسطُ المطالب وأشرفُها والمقصودُ بالذات من هذا الفصل كما سنشير إليه.

ومنها: الإشارة إلى أنّ كلَّ ما هو نورٌ قائمٌ بنفسه فهو مدرِكٌ لِذاته، وأنّ الأنوار الجسمانية إنما لا تدرِك ذواتها لعدم قيامها بنفسها، إلى غير ذلك من الخبايا في الزوايا.

(الأَجْسامُ تَشارَكَتْ في الجِسْمِيّةِ، وتَفاوَتَتْ في الاسْتِنارةِ وعَدَمِ الاسْتِنارةِ، فالنُّورُ يَعْرِضُ الأَجْسامَ)، وليس عينَ حقيقتها ولا جزءًا منها، وفي بعض

---

(١) قال العجلوني: «قال ابن تيمية: موضوعٌ، وقال النووي قبله: ليس بثابت.
وقال أبو المظفر بن السمعاني في «القواطع»: إنه لا يُعرف مرفوعًا، وإنما يُحكى عن يحيى ابن معاذ الرازي، يعني من قوله.
وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووي أنه ليس بثابت، قال: لكن كتب الصوفية مشحونةٌ به، يسوقونه مَساق الحديث، كالشيخ محيي الدين بن عربي وغيره.
قال: وذكره لنا شيخنا الشيخ حجازي الواعظ شارح «الجامع الصغير» للسيوطي بأن الشيخ محيي الدين بن عربي معدودٌ من الحفاظ.
وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محيي الدين قال: هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية فقد صح عندنا من طريق الكشف». «كشف الخفاء»: (٢: ٣١٢)، رقم الحديث: (٢٥٣٢).

(٢) * نقله كثيرٌ من أئمة الكشف والتحقيق على أنه حديث النبي ﷺ، وإن كان منسوبًا إلى حضرة أمير المؤمنين عليٍّ رضي الله عنه وكرَّم الله وجهه. **(منه رحمه الله)**.

(٣) * **قوله: (كما قال الشارع ﷺ... إلخ)** الظاهر أن المراد بالمعرفة في هذا الحديث معرفة الصفات والأحوال بعد التصديق بالوجود، كما أنها المراد في الحديث السابق على ما ذكرنا. **(مير زاهد)**.

النسخ: (فالنُّوريّةُ عَرَضِيّةٌ في الأجْسامِ) والغرض واحد، (ونُوريّةُ الأجْسامِ ظُهُورٌ لَها) أي: للأجسام؛ إذ المعنيُّ من النور ما لا يزيد الظهور على ذاته.

(ولمّا كان النُّورُ العارِضُ قِيامُهُ بِغَيْرِهِ ولَيْسَ وُجُودُهُ لِنَفْسِهِ) فإنّ وجودَ العرَض إنما هو للموضوع؛ فإنه ناعتٌ له بذاته[١]، وليس له ذاتٌ مستقلة، بل هو وصفٌ لِذات، (فلَيْسَ ظاهِرًا لِذاتِهِ) فليس مُدرِكًا لذاته؛ لأنّ حقيقة الإدراك هو ظهور الشيء للشيء[٢]، وهو وإن كان حقيقة النور وهو الظهور إلا أن حقيقته ليست لذاته، بل لغيره لقيامه به، فتكون حقيقتُه ظهورًا لغيره لا لنفسه.

(فلَوْ قامَ بِنَفْسِهِ لَكانَ نُورًا لِنَفْسِهِ) كما أن الطعم مثلًا لو تجرَّد فرضًا لَكان طعمًا لنفسه، ولو كان نورًا لنفسه كان مدرِكًا لذاته كما مَرَّ.

---

(١) * قوله: (فإنه ناعتٌ له بذاته) يعني أنّ ذاته نعتٌ لغيره، فكان وجودُه على طبق ذاته وجودًا لغيره، لا بمعنى أن وجوده نفس الاتصاف غير مستقلٍّ بالمفهومية وليس وجودًا في نفسه، بل بمعنى أن نحو وجوده في نفسه هو وجوده لغيره.

يرشدك إلى هذا أن ثبوتَ الشيء للشيء في الأوصاف العينية فرعُ وجودِ الثابت في نفسه، كما أنه فرعُ وجودِ المثبَت له في نفسه على ما تشهد به الضرورة.

وبهذا يظهر أن وجود الشيء في نفسه على ثلاثة أنحاء:

- الأول: وجودٌ محضٌ، وهو وجود الواجب.
- والثاني: وجودُ الشيءِ، وهو وجود الجوهر.
- والثالث: وجودُ الشيءِ للشيءِ، وهو وجود العَرَض.

فافهم واستقم. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (لأن حقيقة الإدراك هو ظهور الشيء للشيء) أي: للشيء الظاهر بذاته، وإلا يكون الجسم ـ وهو الجوهر الغاسق ـ مدركًا للنور العارض له.

فمدار الإدراك عند الإشراقيين على النور نفسه، كما أن مدار التعقُّل عند المشائين على التجرد عن المادة. (مير زاهد).

قول المحشي: (الجوهر الغاسق) في الأصل: الجوهر العاشق.

قال في «شرح الإشراق» عند قوله: «ما هو نورٌ لنفسه فهو نورٌ مجرَّد»: «استدل عليه ببيان عكس نقيضه، وهو أن كلَّ ما هو نورٌ غير مجرَّد؛ أي عارض، فليس نورًا لنفسه؛ لأن المعنيَّ به أن يكون قائمًا بذاته مدرِكًا لها، والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير.

ولهذا قال: «إذ وجوده لغيره، فلا يكون إلا نورًا لغيره» وهو محله الذي قام به؛ لاستحالة أن يكون نورًا لنفسه وهو قائمٌ بغيره لما مَرَّ من تفسير كون الشيء نورًا لنفسه.

ولا يخفى أن مبنى هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذُكر فيه، ولولاه لم يكن كذلك»[1].

أقول: على هذا التفسير يصير معنى قوله: «ما هو نورٌ لنفسه فهو مجرد»: ما هو نورٌ قائمٌ بذاته مُدرِكٌ لها فهو غير عارضٍ، وهو هَذَر، فلا يحتاج إلى الاستدلال، كقولك: «ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره».

وأمّا ما استدلَّ به وبَيَّنَه من عكس نقيضه فإنْ أراد بالمحمول نَفْيَ مجموع الجزئين من حيث المجموع ـ كما هو المتبادر من عبارته ـ فلا يحتاج إلى البيان؛ إذ الجزء الأول ـ أعني القيام بذاته ـ ينافي العروض صريحًا.

وأيضًا لا يثبت بذلك ما يبنيه عليه من أنّ مَن يُدرِك ذاتَه فهو نورٌ مجرَّد؛ لأنه يثبته في الفصل التالي لهذا بأنه ليس جوهرًا غاسقًا ـ أي: جسمًا ـ لظهوره عند ذاته، وعدم كون الأجسام كذلك، ولا هيئته في الغير؛ إذ الهيئة النورية ـ يعني النور العارض ـ ليس نورًا لنفسه لما تبيَّن في الضابط فضلًا عن الظلمانية، فتعيَّن أن يكون نورًا مجرَّدًا.

---

(١) «شرح حكمة الإشراق» للعلامة الشيرازي (ص٢٨١).

وعلى هذا لا يثبت أن ما يدرِك ذاتَه فليس نورًا عارضًا، فلا تصح الحوالة.

وإنْ أراد نفيَ كلٍّ واحدٍ من الجزئين فالجزءُ الأخير غير بَيِّن ولا مُبَيَّن بما ذكره؛ إذ يصير عند التحليل قضيتين:

إحداهما: كلُّ ما هو نورٌ عارضٌ فليس قائمًا بذاته، وهو غنيٌّ عن البيان، بل لغو.

والأخرى[1]: كلُّ ما هو نورٌ عارضٌ فليس مدرِكًا لذاته، وهو غير بَيِّن ولم يستدل عليه أصلًا[2].

فالحقُّ ما قرع سمعَك، فأحسِن تدبُّره تطَّلع على جَلِيّة الحال إن كنتَ من أهل الحدس الإشراقي، وكلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ له.

(**ونُفوسُنا النّاطِقةُ**) بل نفوسُ جميع الحيوانات (**ظاهِرةٌ لِذاتِها**) مدرِكةٌ لها. أمّا الأول فبالوجدان، وأمّا الثاني فبالحدس كما مَرَّ[3].

---

(١) في (ص، ر، ش): «أحدهما... والآخر».

(٢) تعقَّبه غياث الدين الدشتكي بأنه يمكن أن نختار الشق الثاني ونقول: قد بيَّن المصنف أن كلَّ ما هو نورٌ عارضٌ فليس مدرِكًا لذاته في الضابط المذكور في «الإشراق» عند قوله: «إذ وجوده لغيره، فلا يكون إلا نورًا لغيره»؛ لاستحالة أن يكون نورًا لنفسه وهو قائمٌ بغيره لِما مرَّ من التفسير؛ فإن النورَ لنفسه مدرِكٌ لذاته، والنور القائم بالغير لا يكون كذلك؛ إذ ظهوره لغيره.

وتحريره أنّ النورَ هو الظهور، فما يكون نورًا لغيره يكون ظاهرًا لغيره، فلا يكون مدرِكًا لنفسه، بل لغيره إن كان ذلك الغير قابلًا للإدراك، وما يكون نورًا لنفسه كان ظاهرًا لنفسه، فيكون مدرِكًا لنفسه. «إشراق هياكل النور»: «ص: ٢٢٥».

(٣) * **قوله: (أمّا الأول فبالوجدان... إلخ)** أمّا الأول فبالبرهان أيضًا، وما نقلنا من «تعليقات» الشيخ الرئيس سابقًا يدل عليه. =

(فَهِيَ أنْوارٌ قائِمةٌ) وفي بعض النسخ: (قائِمةٌ بِنَفْسِها) أي: غير قائمة بغيرها؛ إذْ ليس معنى قولهم: «الجوهرُ قائمٌ بذاته» أن له قيامًا بذاته كما للعرَض قيامٌ بغيره، بل معناه سلبُ القيامِ بالغير، كما ليس معنى قولهم: «واجبُ الوجودِ موجودٌ بذاته» أن ذاته عِلّة وجوده، بل عدم كون وجوده معلولًا أصلًا لكونه عَيْنَ ذاته كما تبيَّن في موضعه، وكذا قولهم: «ذات الواجب كافٍ في وجوده أو مقتضٍ لوجوده» وأمثالُ ذلك من باب المسامحات التي يقبلها العقل في بدو الأمر عند جليل النظر، ولذلك بنوا الأمر عليه في أوائل الحال كما في التقسيمات وغيرها[1].

وأمّا ما يقتضيه النظر الدقيق فهو ما بَيَّنُوه بالبرهان في الموضع اللائق به، ومن هاهنا تطلع على معنى قول المصنف: «نور لذاته»، فتدبَّر.

= ومن البيّن أنّ النورَ المجردَ نورٌ بنفسه، فكان ظاهرًا لذاته ومدرِكًا لها.

وأما الثاني فهو أيضًا كذلك؛ لأن برهان بقاء الذات على تجرد النفس في نفوس جميع الحيوانات كما سبق، وقد برهن على أن كلَّ مجردٍ عالِمٌ بذاته، وعليه اتفاق الإشراقيين والمشائين.

ومن المعلوم أنّ ما يشعر بالغير يشعر بالذات، وما لا يشعر بالذات لا يشعر بالغير. (مير زاهد).

(١) * قوله: (إذ ليس معنى قولهم... إلخ) وذلك لأنه لا بُدَّ في قيام الشيء بالشيء من تغايرٍ بينهما بالذات، وكذا بين العِلّة والمعلول، وكذا بين الوجود وما هو كافٍ فيه، وكذا بين المقتضِي والمقتضَى.

فهذه العبارة من باب المسامحات، لكن العبارة الأولى ممّا لا يقبله العقل في بدو الأمر، وليس ممّا يقبله في بدوه، بل هي من باب المجازات لا من باب المسامحات.

والفرق بين المجاز والمسامحة ظاهر، فكأنه أراد بقوله: (**وأمثال ذلك من باب المسامحات**) أمثال العبارة الأخرى دون العبارة الأولى. (مير زاهد).

(وقَدْ بَيَّنَّا) في الهيكل الثاني (أنّها حادِثةٌ ولا بُدَّ لَها) لكونها ممكنةً[١] (مِنْ مُرَجِّحٍ) لوجودها على عدمها؛ لاستحالة الترجيح بلا مرجِّحٍ بالضرورة الفطرية، واعتبر بكفَّتَي الميزان.

(ولا يُوجِدُها الأجْسامُ؛ إذْ لا يُوجِدُ الشَّيْءُ ما هُوَ أشْرَفُ مِنْهُ) كما مَرَّ مِرارًا.

(فمُرَجِّحُها أيضًا نُورٌ مُجَرَّدٌ)؛ إذ النور العارض أخَسُّ منه، (فإنْ كانَ) ذلك النور المجرَّد (واجِبَ الوُجُودِ فَهُوَ المُرادُ، وإنْ لمْ يَكُنْ فَيَنْتَهِي إلى واجِبِ الوُجُودِ بِذاتِهِ الحَيِّ) بذاته؛ لأن الحياة عبارة عمّا يصح به العلم، وهو تعالى عالمٌ بذاته لذاته، فذاتُه مصححةٌ لعِلمه، فهو عين الحياة، (القَيُّوم) قد مَرَّ معناه.

وفي سياق كلامه إشعارٌ بأنّ المقصود من هذا الفصل إثبات الواجب بالطريق المخصوص، وأنّ ما سِوى ذلك توطئةٌ له ووسيلةٌ إليه.

(والنَّفسُ حَيٌّ قائمٌ)[٢] أي: موجود (دَلَّتْ على الحَيِّ) بذاته (القَيُّومِ)

---

(١) * قوله: (لكونها ممكنة) زاد ذلك لئلّا يُتوهم هاهنا أن الحدوثَ عِلّةُ الاحتياج، فإن الحقَّ أن عِلّةَ الاحتياج هي الإمكان، والحدوث دليلٌ عليها لا عِلّةٌ للاحتياج، لكن لو جُعِلَ الحدوث دليلًا على نفس الاحتياج لم يبعد في الشق الآخر من الدليل دلالة على أن المنتهى لا يجوز أن يكون عِلّةً غير الواجب الوجود وغير الحي القيوم، وألّا يكون وسطًا لا منتهى، وإشارة إلى أن الأَوْلى والأحقَّ بالإيجاد هو المنتهى، والوسائط بمنزلة الشروط والآلات. فتأمَّل. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (والنفس حيٌّ قائمٌ) أي: موجود، والظاهر أن المرادَ بالقائم القائمُ بالذات المجردُ عن المادة غير متعلق بها لا بالتركيب منها ولا بالحلول فيها، ودلالتها على الحي القيوم كان من حيث صفاتها السلبية والثبوتية كما جاء في الحديث الصحيح: «خلق اللهُ آدمَ على صورته». (مير زاهد).

قول المحشي: (جاء في الحديث الصحيح: خلق الله... إلخ) رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. انظر: «صحيح البخاري»: (٨: ٥٠)، رقم الحديث: (٦٢٢٧).

الموجود بذاته، الموجِد لغيره؛ لأنه ممكن، فلا بُدَّ له من مُقَوِّم، وينتهي إلى ما لا يكون تقوُّمه بغيره لبطلان الدور والتسلسل.

(**والقَيُّومُ هُوَ ظاهِرٌ بِذاتِهِ**) لأنه النور الذي ينتهي إليه جميعُ الأنوار في سلسلة الاحتياج، بل جميعُ الأنوار شُعَلٌ من نوره.

(**وهُوَ نُورُ الأنْوارِ المُجَرَّدُ عَنِ الأجْسامِ وعَلائِقِها**) المستلزِمة للنقص والظُّلمة بالكُلّيّة، بخلاف غيره من الأنوار؛ فإنها متعلقةٌ بها إمّا بالتدبير أو بالعِلِّية القريبة والمعشوقية القريبة المستلزمة لنوع مناسبةٍ تامّةٍ بينها وبينها[1].

(**وهُوَ مُحْتَجِبٌ لِشِدّةِ ظُهُورِه**) فإنّ الشيء إذا جاوز حدَّه انعكس ضِدَّه[2]، ويَفيض منه إلى فضاء العدم الصِّرف ضربًا للمثل أنوارٌ متفاوتةٌ في الشدة والضعف بحسب القرب والبعد منه.

وتلك الأنوار المختلفة متحدةٌ في الحقيقة النورية[3]، وإنما التمايز بينها

---

(١) * **قوله: (بخلاف غيره من الأنوار)** هذا لو تمَّ تمَّ في السلسلة الطولية فقط، وقد صح أن لله تعالى ملائكةً يقال لها الملائكة المُهَيَّمُون، وهم في مقام المشاهدة دائمًا، ولا توجُّه لهم إلى ما سواه مطلقًا.

والأَوْلى أن يقال: هذه الأنوار لا تخلو عن المناسبة بالأجسام وعلائقها، وأقلُّها أنها ممكنة، وليست في حد ذاتها موجودةً، فكان كلٌّ منها روحًا تركيبيًا. **(مير زاهد)**.

(٢) * **قوله: (فإن الشيء إذا جاوز حدَّه... إلخ)** هذه مقدمة مشهورة، ولعل سُنّة الله تجري عليها ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، وما يتعلق بهذا المقام ما قيل ضربًا للمثل من سؤال الحِيتان عن الماء، وجواب الحوت الكبير عنه. **(مير زاهد)**.

(٣) * **قوله: (وتلك الأنوار... إلخ)** فإن قيل: يلزم على ذلك اتحاد الجوهر والكيف في الحقيقة النوعية، وهو عند أهل النظر مستحيل.

قلت: هذا إذا لم يكن الاختلاف بحسب التمامية والنقصان. **(مير زاهد)**.

باختلافها في الشدة والضعف، ونهايةُ الضعفِ أن يكون نورًا قائمًا بغيره كالأنوار المحسوسة، كما أن النور المحسوس يفيض منه إلى الهواء القابل أنوارٌ متفاوتةٌ في الكمال والنقصان، إلى أن ينتهي إلى ما يلي الظلمةَ فيكون في غاية النقص.

والأجسامُ أيضًا صادرةٌ عن الأنوار بمنزلة الأظلال لها، بل هي في أنفُسها من مراتب نقصان النور، كما أن الظِّلَّ المحسوسَ من مراتب نقصان النور المحسوس؛ إذْ لا نعني بالظِّلِّ الظلمةَ الصِّرفةَ التي لا يُشترط فيها قابلية المحلِّ عند المصنف، فالوجود كلُّه نور، والأنوار العارضة ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [النور: ٣٥].



[الفصل الثالث]
[في بيان أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد][1]

(فصلٌ) في أنّ أولَ ما صدر عن الحقِّ الأولِ نورٌ مجرَّدٌ واحدٌ، وذلك يتوقف على مقدمة هي:

(**إنّ الواحِدَ مِنْ جَمِيعِ الوُجُوهِ الّذِي لا يَتَكَثَّرُ في ذاتِهِ اخْتِلافُ دَواعٍ**) بواعث تدعوه إلى أفعال مختلفة، (**وإراداتٍ**) تتبع تلك الدواعي كما زعمه بعضٌ، أو لا تتبعها بل يترجَّح تعلُّقاتها بلا مرجِّح كما قال به بعضٌ[2] (**مُوجِبَةٌ**) تلك الدواعي والإرادات المختلفة (**لِكَثْرةٍ**) في ذلك الأمر المشتمل عليها

---

(١) مذهب عامة حكماء المسلمين ومنهم السهروردي أن الواحدَ الحقيقيَّ لا يصدر عنه إلا واحدٌ، وبنوا على ذلك القولَ بقِدَم العالَم كما سيأتي في كلام المصنف، وقد تأثروا في ذلك بنظرية الفيض عند أفلوطين.

والمقصود بالفيض أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدإٍ واحدٍ أو جوهرٍ واحدٍ من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخٍ أو انقطاع.

ولمزيد من التفصيل انظر: «نظرية الفيض في فلسفة أفلوطين وانتقالها إلى العالم الإسلامي» للدكتور حربي عباس عطيتو (ص٥ وما بعدها)، وينظر أيضًا: «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا: (٢: ١٧٢).

(٢) * قوله: (تتبع تلك الدواعي كما زعمه بعضٌ... إلخ) البعض الأول المعتزلة، وهم زعموا أن المرجِّح هو الداعي وهي المصلحة والأصلحية، والبعض الثاني الأشاعرة، وهم ذهبوا إلى أن الإرادة القديمة صفةٌ من شأنها الترجيح، ولا يلزم عليهم الترجيح بلا مرجِّح كما هو المشهور، بل يلزم الإيجاب بالنظر إلى الإرادة القديمة.

وشرذمةٌ قليلةٌ منهم ذهبوا إلى أن التعلقَ حادثٌ تعلقت به الإرادة، وكذا بتعلق التعلق وهكذا إلى غير النهاية، وعلى ذلك أيضًا لا يلزم الترجح بلا مرجِّح، وسيأتي لك تحقيق هذا المقام. (مير زاهد).

(مُحْوِجةٍ إلى السَّبَبِ)؛ ضرورةَ أن الواجب ليس فيه كثرةٌ أصلًا كما سبق، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: «كل ما فيه كثرةٌ بوجهٍ من الوجوه فليس بواجب، فيكون ممكنًا، فيحتاج إلى السبب» (كَما أحْوَجَتِ) الكثرةُ (الأجْسامَ إليه)؛ فإن البرهان الدالَّ على أن الجسم ليس بواجبٍ مدارُه على اشتماله على الكثرة كما مَرَّ.

والغرض منه التنبيهُ على أن الواجبَ واحدٌ من جميع الوجوه.

والتصريح بنفي اختلاف الدواعي والإرادات بعد تقييد الوحدة بجميع الوجوه إنما هو للتسجيل على إبطال قول المخالفين[1]؛ حيث يُجَوِّزون صدورَ الكثرة عنه تعالى للدواعي المختلفة في ذاته كما هو مذهبُ المعتزلة من المتكلمين، أو للإرادات المختلفة من غير داعٍ كما هو مذهبُ الأشاعرة منهم[2][3].

(يَجِبُ أنْ يَكُونَ فِعْلُهُ بِلا واسِطةٍ) أي: أثرُه الصادرُ عنه [بدون مدخليّةٍ من غيره][4] (واحِدًا). هذه الجملة خَبَرٌ لقوله: «الواحد من جميع الوجوه».

والدليل عليه أنه لو صدر عنه اثنانِ كان ذلك بحسب اقتضاءينِ مختلفين؛ (فإنّ اقْتِضاءَ أحَدِ الشَّيْئَيْنِ غَيْرُ اقْتِضاءِ الآخَرِ، فَيَلْزَمُ في مُقْتَضَى الشَّيْئَيْنِ بِلا

---

(١) * قوله: (والتصريح) مبتدأٌ خبره قوله: (للتسجيل)، وليس عطفًا على التنبيه. (منه رحمه الله).

(٢) للاطلاع على مذهب المعتزلة والأشاعرة في صفة الإرادة، انظر: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ص٤٢٠ وما بعدها)، و«شرح السنوسية الكبرى» للشيخ محمد بن يوسف السنوسي (ص٢٣٣).

(٣) * قوله: (أو للإرادات المختلفة كما هو مذهب الأشاعرة) الإرادة عند الأشاعرة واحدةٌ ولا اختلاف فيها، فالمراد اختلافها من حيث تعلُّقها، إلا أن التعلق الإضافي وكثرة الإضافات لا تُنافي وحدة الذات، وفيه ما فيه، فتأمَّل. (مير زاهد).

(٤) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

واسِطةِ التَّكثُّر)، لأنّ الاقتضاءين المختلفين مستندان إلى جهتين مختلفتين في ذات العِلّة؛ لأنّا نعلم بديهةً أن العِلّةَ ما لم يكن له اختصاصٌ بالمعلول لا يكون له مع غيره، لا يكون صدور ذلك المعلول منه أولى من غيره.

ومن البيِّن أن الشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصًّا بشيء وبغيره؛ لأن اختصاصه بأحدهما يستلزم انتفاءَ اختصاصه بالآخر، وهو ظاهر، فالاقتضاءان إن استندا إلى الذات الواحدة من جميع الوجوه لَزِم كونه مختصًّا بأحدهما وبالآخر من جهة واحدة، فيكون من حيث هو يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره لا ذلك، هذا خلف، فلا بُدَّ من استنادهما إلى جهتين مختلفتين في الذات؛ يكون من إحدى الجهتين مقتضيًا لأحدهما دون غيره، ومن الأخرى مقتضيًا للآخر دون غيره.

وعلى هذا التقرير يندفع كثيرٌ من الشُّبَه كما لا يخفى على مَن تأمّل وأنصف[1].

---

(١) * قوله: (لأنّا نعلم بديهة... إلخ) لا يقال: يجوز أن يكون للعِلّة اختصاصٌ بأمور متعددة، لا من حيث التعدد ومن حيث إنها أمور متعددة، بل من حيث الوحدة ومن حيث إنها أمر وحداني، فتصور هذه الأمور من حيث الوحدة عن العِلّة من جهة واحدة.

لأنّا نقول: اختصاص العِلّة بهذه الأمور يكون من حيث توافُقها وما يناسبها، لا من حيث تخالُفها ومناسبها بالضرورة، فاقتضاء العلة لها يرجع إلى اقتضاء القدر المشترك بينهما، فلم يتحقق تلك الأمور بخصوصياتها.

ولك أن تقول في هذا المقام: الإيجاد له معنيان: المعنى المصدري الإضافي وهو متأخر عن الموجد، والمعنى الحقيقي هو متقدم على الموجد، يقال: أوجد فوجد، فلو صدر اثنان لَصدرا بإيجادين متقدمين عليهما بالضرورة، فلا يكون المصدر واحدًا حقيقيًّا.

وكذا الاقتضاء له معنيان: معنى إضافي متأخر عن المقتضى، ومعنى حقيقي متقدم عليه، فلو اقتضى المقتضي شيئين لكان مقتضياهما باقتضائين، فيلزم التكثر فيه.

وأنت تعلم أن هذا التقريرَ أوفقُ لكلام المتن، والحمد لله ذي المَنِّ. (مير زاهد).

قول المحشي: (أمر وحداني): في الأصل: «أمور وحداني».

فإن قلتَ: الواجبُ تعالى متصفٌ بسُلوبٍ وإضافاتٍ متعددة، فلِمَ لا يجوز أن يصدر عنه باعتبارها أشياء، ويكون بحسب كلٍّ واحدٍ منها مختصًّا بواحدٍ من تلك الأشياء ومخصِّصًا له؟

قلتُ: تلك السُّلوب والإضافاتُ فرعٌ على المسلوب والمضاف إليه، والكلام في الصادر الأول، وليس الواجب في مرتبة صدوره متصفًا بها، وإن كان متصفًا بها بعد صدور ما يصدر عنه[(١)].

فلا يَرِد ما يقال: إنهم قيَّدوا الموضوع بالوحدة من جميع الجهات والاعتبارات، والواجب ليس كذلك؛ ضرورةَ اتصافه بالسلوب والإضافات، فكيف يجعل هذه المقدمة كبرى للقياس المنتج أنّ الواجبَ تعالى لا يصدر عنه إلا الواحد؟! وذلك لِما عرفتَ من أن الواجب غير متصفٍ بشيءٍ منها في مرتبة صدور المعلول الأول كما مَرَّ[(٢)].

---

(١) * محز الكلام على ما حققناه في «حواشي شرح التجريد» أن السلب له اعتباران:
أحدهما: من حيث إنه نفيٌ صِرف، وهو بهذا الاعتبار ليس أمرًا زائدًا على ذات الواجب منضمًّا إليه حتى يتحقق هناك جهات مختلفة، بل في هذه المرتبة يتحقق الواجب، ولا يتحقق غيره أصلًا.
والثاني: اعتبار تحققه بنحوٍ من أنحاء الوجود، وهو بهذا الاعتبار معلولٌ للواجب، ولا تحقُّق له في مرتبة الصادر الأول، إنما يتحقق فيما بعدها من المراتب.
هذا في السلب، وأمّا في الإضافات فالأمر فيها ظاهر، فافهمْ. (منه رحمه الله).
* قوله: (قلت: تلك السلوب والإضافات... إلخ) أمّا السلوب فلأنها فرعُ تحقُّقِ المسلوب في ظرفٍ ما وإن لم يكن ظرف السلب. وأمّا الإضافات فلأنها فرعُ تحقُّقِ الطرفين في ظرف الإضافة. هذا إن أُريدَ بالسلب والإضافة نفسهما، وإن أُريدَ غيرهما فالجواب ما نقله سابقًا عن قطب المحققين. (مير زاهد).
قول المحشي: (وإن أُريدَ غيرهما) في الأصل: «وإن أُريدَ منهما».
(٢) * فيصير معنى القضية المذكورة أن الواحد من جميع الوجوه والاعتبارات لا يصدر عنه =

فإن قلتَ: إذا كان صدور المعلول عن العِلّةِ بسبب الخصوصية المذكورة، فلا تكون العِلّةُ عِلّةً لذاتها، بل لتلك الخصوصية، فلا يكون واحدًا حقيقيًا لاشتمالها على أمرين مختلفين[١]، فإذَن لا يصدر عن الواحدِ الواحدُ أيضًا.

قلتُ: المراد بالخصوصية هو مبدأُ خصوصية المعلول، والتعبير بالخصوصية لِعَوْز العبارة[٢].

وذلك المبدأ في صدور الواحد عنه عين ذاته من دون أمرٍ زائدٍ عليه أصلًا، ولا يمكن ذلك في صورة صدور المتعدد؛ لأن كل ما للمعلول من الخصوصية وغيرها فهو من العِلّة.

ونحن نعلم بديهةً أن الأشياء إذا تساوت نِسْبتُها إلى موجدها ونِسْبةُ موجدها إليها لزم تساويها في جميع ما لها، فلا تكون أشياء، ولذلك قيل: إن هذا الحكم قريبٌ من الوضوح، ويكفي فيه مجرد التنبيه.

(**فأوَّلُ ما يَجِبُ بِالأَوّلِ تَعالَى شَيءٌ واحِدٌ لا كَثْرةَ فِيهِ، ولَيْسَ بِجِسْمٍ فَتَخْتَلِفَ فِيهِ هَيْئاتٌ مُخْتَلِفةٌ**) كالشكل والوضع والكمِّ وغيرها.

والأظهر أن يُراد بالهيئات الأعراض الداخلة في الجسم؛ فإنّ الجسمَ عند الإشراقيين مركَّبٌ من الصورةِ الامتدادية المحسوسة في بادئ النظر[٣]، والأعراضِ المخصوصة المخصِّصة، وهم لا يتحاشون عن تركُّب الجوهر من

= إلا الواحد من حيث هو كذلك، والواجب تعالى واحدٌ من جميع الوجوه والاعتبارات من حيث ذاته، فلا يصدر عنه باعتبار ذاته فقط إلا واحد، فافهم. (منه رحمه الله).

(١) * هما الذات والخصوصية. (منه رحمه الله).

(٢) * حتى إن عبارتنا أيضًا توهم الإضافة. (منه رحمه الله).

(٣) في (ف): «الرأي».

العرَض[١] كما مرَّت إليه إشارة.

(**ولا هَيْئةٍ فَيَحْتاجَ إلى مَحَلٍّ**) فلا يكون أول صادر، (**ولا نَفْسٍ**) أي: جوهرٍ مجرَّدٍ يتعلق بالبدن تعلُّق التدبير والتصرف (**فَيَحْتاجَ إلى بَدَنٍ**) أي في فعله؛ إذ بذلك الاحتياج يمتاز عن العقل[٢].

والصادر الأول يجب أن يكون عِلّةً لجميع ما عداه من الممكنات، فلا يكون في فاعليته محتاجًا إلى الجسم[٣].

هذا ويمكن أن يُتمسَّك فيه بقاعدة الإمكان الأشرف، وسيجيء تقريرها.

ولمّا أبطلَ جميعَ الأقسام المحتملة سِوى كونه جوهرًا مجرَّدًا غير متعلِّق بالأجسام تعلُّق التدبير صَرَّحَ به بقوله: (**بَلْ هُوَ جَوْهَرٌ**)؛ إذ بطل كونُه هيئة، (**قائِمٌ**) وفي بعض النسخ: «قائِمٌ بذاتِه»، والغرض منه أنه غير متعلِّق بالمادة أصلًا لا بتركُّبه منها، ولا بحلوله فيها، ولا بتعلُّقه بها على وجهٍ يكون كمالًا له لِما مَرَّ من إبطال تلك الأقسام.

(**مُدرِكٌ لِنَفْسِهِ**) لِما مَرَّ من أن كلَّ مجرَّدٍ فهو مدرِكٌ لنفسه؛ لأنه ظاهرٌ بذاته لذاته (**ولِبارِيهِ**)؛ إذ الأنوار المجردة بالكُلِّية ـ وهي التي يسمِّيها الشيخ بـ«الأنوار

---

(١) في (ف): «الجواهر من الأعراض».

(٢) * قوله: (**أي: في فعله؛ إذ بذلك الاحتياج... إلخ**) بل في وجوده أيضًا؛ لأن احتياج النفس في حدوثها إلى البدن كما تقرَّر في محلِّه، ثم امتياز النفس عن العقل بذلك الاحتياج عندنا، وإلا فامتيازهما في الواقع لذاتيهما، إما بحسب الاختلاف النوعي، أو بحسب التمامية والنقصان. (مير زاهد).

(٣) * لم يلتفت إلى الاحتياج إلى الجسم في الوجود لشُهرته، وذكر هذا الوجه البديع. (منه رحمه الله).

القاهرة» - لا يحجُبها شيءٌ عن شيء؛ لأنها ظاهرةٌ بذواتها مُظهِرةٌ لغيرها، فلا مانع لها من المُدْرَكيّة والمُدْرِكيّة.

نعم، إدراكُ السافلِ للعالي ليس على وجه الإحاطة والاكتناه، بل بما فيه من لمعة نوره، بخلاف إدراك العالي للسافل[١].

ولعل هذا معنى ما قاله بعض المحققين من الصوفية: إنّ كلَّ فردٍ من الجواهر المجرَّدة يحمد المبدأ تعالى بما يعطيه بشأنه خاصّةً ويسبِّحه[٢] عمّا لا يعطيه بشأنه، وكأنّ في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤] إشارة إلى ذلك، فتدبَّر.

(وهُوَ النُّورُ) لأنه يجب أن يكون أشرفَ الممكنات، ولا أشرفَ من النور (الإبداعِيُّ) المُوجَد من غير مادّةٍ ومدّةٍ وآلةٍ، وبالجملة بدون متوسِّطٍ أصلًا[٣]، (الأوَّلُ) بالنسبة إلى سائر المعلولات، (لا يُمْكِنُ أشْرَفُ مِنْهُ) لِما يجيء من

---

(١) * قوله: (الأنوار المجردة بالكلية... إلخ) الموجب للإدراك هو النور والتجرُّد، والمانع عنه هو الظُّلمة والمادة، فإذا تحقَّق الموجب مع عدم المانع تحقق الإدراكُ بالضرورة، إلا أن إدراك العالي للسافل على وجه الإحاطة والاكتناه؛ لأن كُنْهَ السافل مجعولٌ للعالي بالجعل البسيط ومقتبسٌ منه، وإدراك السافل للعالي ليس على هذا الوجه؛ فإن السافل لمعةٌ من لمعات العالي، فبقدر لمعته كان إدراكُه له.

فالأنوار المجردة لكلٍّ منها بحسب لمعته الخاصة به مقامٌ في معرفة الله تعالى لا تتجاوزه. (مير زاهد).

(٢) * ينزهه. (منه رحمه الله).

(٣) * قوله: (المُوجَد من غير مادة ومدة) الإبداع هو: الإيجاد من غير مادة ومدة، وعدم التوسط مطلقًا ليس معتبرًا فيه.

فالأَوْلى أن يذكر ذلك في التخصيص الثاني، أي: تخصيص الإبداعي بالأول، ويقال فيه: (الأول) بالنسبة إلى سائر المبدعات. (مير زاهد).

قاعدة الإمكان الأشرف، (**وهُوَ مُنْتَهى المُمْكِناتِ**) في سلسلة العِلِّيّة، وليس وراءه إلا نور الأنوار.

(**وهَذا الجَوْهَرُ مُمْكِنٌ في نَفْسِهِ واجِبٌ بالأوَّلِ**) لما مَرَّ تحقيقه، (**فَيَقْتَضِي بِنِسْبَتِهِ إلى الأوَّلِ ومُشاهَدَةِ جَلالِهِ جَوْهَرًا قُدسِيًّا**)[1] أي مجردًا عن المادة وعلائقها (**آخَرَ، وبِنَظَرِهِ إلى إمْكانِهِ ونَقْصِ ذاتِهِ بِالنِّسْبَةِ إلى كِبْرِياءِ الأوَّلِ جِرْمًا سَماوِيًّا، وهَكَذا الجَوْهَرُ القُدسِيُّ الثّانِي يَقْتَضِي بِالنَّظَرِ إلى ما فَوقَهُ جَوْهَرًا مُجَرَّدًا، وبِالنَّظَرِ إلى نَقْصِهِ جِرْمًا سَماوِيًّا، إلى أنْ كَثُرَتْ جَواهِرُ مُقَدَّسةٌ عَقْلِيّةٌ وأجْسامٌ بَسِيطةٌ**) فلَكية وعنصرية؛ لأن سلسلة العقول تنتهي إلى العقل الموجد لهيولى العناصر، المُفيض بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الأوضاع الفلكية لصورها عليها.

(**والجَواهِرُ العَقْلِيّةُ المُقَدَّسةُ وإنْ كانَتْ فَعّالةً إلّا أنها وَسائِطُ جُودِ**[2] **الأوَّلِ، وهُوَ الفاعِلُ بِها**)، وفيه ذبٌّ عن الحكماء؛ فإنهم حيث حكموا بترتيب الوجود على النحو المذكور فَهِم بعضُ القاصرين من ذلك أنهم ينفون تأثير الأول

---

(١) * **قوله: (فيقتضي بنسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله... إلخ)** النسبة الأولى نسبة واحدة باعتبارها يصدر العقلُ البسيط، والنسبة الثانية نِسَب متكثِّرة باعتبارها يصدر الفلكُ وصورتُه النوعية ونفسُه الناطقة، وتلك النسبة بعد الصادر الأول تتكثَّر جدًّا في السلسلة الطولية والعرضية.

وقال الشيخ الرئيس في إلهيات «الشفاء»: عدد المفارقات على مذهب المعلم الأول قريبٌ من خمسين فما فوقه، وآخرها العقل الفعّال.

ثم هاتان النسبتان من اللوازم، وجَعْل الملزومات هو جَعْل اللوازم بالعرض كما سبق تحقيقه. (**مير زاهد**).

قول المحشي: (ومشاهدة جلاله) في الأصل: «ومشاهدة جماله».

قول المحشي: (قريبٌ من خمسين) في الأصل: «قريبًا من خمسين».

(٢) في (ف): «وجود».

تعالى في ما عدا الصادر الأول، وليس الأمر كما توهَّموه؛ فإن غرضهم بيانُ الجهات التي تصلح منشأً لصدور الكثرة عن ذاته الأحدية، لا نفيُ التأثير عنه وإثباته للوسائط[١].

ثم بالغ فيه وضرب له المثل وقال: (**وكما أنّ النُّورَ الأقْوَى لا يُمَكِّنُ النُّورَ الأضْعَفَ**) أي: لا يُخَلِّيه يتمكن (**مِنَ الاسْتِقْلالِ بالإنارةِ، فالقُوّةُ القاهِرةُ الواجِبِيَّةُ لا تُمَكِّنُ الوَسائِطَ مِنَ الاسْتِقْلالِ؛ لوُفُورِ فَيْضِهِ وكَمالِ قُوَّتِهِ**)؛ فإنّ الأقوى يَبْهَرُ الأضعفَ ويقهرُه[٢]، (**كَيْفَ لا**) يكون فيضُه وافرًا وقوَّتُه كاملة[٣]، أو: كيف

---

(١) * **قوله: (وليس الأمر كما توهموه... إلخ)** قد ذكرنا سابقًا في تحقيق ذلك كلامًا مجملًا، والآن نعيده بيانًا فنقول:

الممكن لا يتصف بالوجود؛ لأن اتصافه به إما انضمامي أو انتزاعي.

والأول متأخرٌ عن الوجود، فيلزم الوجود قبل الوجود.

والثاني لا بُدَّ له من منشأ الانتزاع، وهو ليس نفسَ الممكن، وإلا لما يكون الممكن ممكنًا، بل واجبًا، فينقل الكلام إلى اتصافه بأنه انضمامي أو انتزاعي وهكذا، فلا تحصل الموجودية.

فالممكن لا يتصف بالوجود، فلا يكون مُوجِدًا؛ ضرورةَ أن الإيجاد بعد الوجود القائم بذاته الواجب لذاته، وهو الموجود الحقيقي، وهو مصدر الآثار والأحكام، فما عدا الصادر الأول يصدر عنه سبحانه من حيث صدور الصادر الأول أو صدور غيره عنه.

وبالجملة: كانت بعد الصادر الأول نِسَبٌ وإضافاتٌ هي جهات الصدور عن الواجب تعالى شأنُه وعَظُمَ برهانُه.

ولعلك تفهم من ذلك معنى قولهم: «التوحيد إسقاط الإضافات». **(مير زاهد)**.

قول المحشي: (وليس الأمر كما توهموه) في الأصل: «كما يوجده».

(٢) * **قوله: (ثم بالغ فيه وضرب له المثل... إلخ)** تأثير الضعيف مع وجود القوي مُحالٌ بالضرورة، كيف ويلزم حينئذٍ ترجيح المرجوح، والتمثيل بالمحسوس تنبيهٌ عليه. **(مير زاهد)**.

(٣) في الأصول الخطية: «وقوته كاملًا».

يُمَكِّن الوسائطَ[١] (وهُوَ وَراءَ ما لا يَتَناهَى) من الأنوار المجردة الغير المتناهية بحسب قوة التأثير؛ أعني العقول؛ فإن الحركات الدائمة للأفلاك من آثارها.

(بِما لا يَتَناهَى) من الكمال.

قال الشيخ في «الإشراق»: «وغير المتناهي قد يتطرق إليه التفاوتُ؛ كما في المئات والألوف الغير المتناهية»[٢][٣].

وإذا كان الواجبُ لا يُمَكِّن غيرَه من التأثير (فَكُلُّ شَأْنٍ) من الشؤون الكائنة في الوجود (فِيهِ شَأْنُه)، بل كلُّ شأنٍ فهو شأنُه[٤]، كيف لا والوسائطُ أيضًا لمعاتُ أنوارِ ذاته؟!



---

(١) في (ف) زيادة: «بالإنارة، فالقوة القاهرة الواجبية لا تمكِّن الوسائط». ولم أرَ ضرورةً لذكرها في هذا الموضع، وقد خلت نسخة المؤلف منها.

(٢) انظر: «شرح حكمة الإشراق» للعلامة قطب الدين الشيرازي: (ص٣٧٣).

(٣) * قوله: (قال الشيخ في «الإشراق»... إلخ) التفاوت ليس في غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ؛ أي: في جهة عدم التناهي، بل التفاوت في نفسه من حيث هو غير متناهٍ كما في المئات والألوف. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (بل كلُّ شأنٍ فهو شأنُه) الظاهر أن كلمة «بل» للإضراب؛ فإنه لا شأن إلا شأنه، وكلُّ شأنٍ فهو شأنه، يدل على الغير أيضًا قوله: (شأنه)، لكن قوله: (كيف... إلخ) لا ينبغي بالمقصود، فالأَوْلى أن يقال: كيف لا وكلُّ شأنٍ له، ولا شريك له في شأن؟! (مير زاهد).

[الفصل الرابع]

[خاتمة الهيكل]

[في بيان الموجودات الصادرة عن نور الأنوار][(١)]

(**خاتِمةُ الهيكل**) في تفصيل الموجودات الصادرة عن نور الأنوار.

(**اعْلَمْ أنّ العَوالِمَ**) جمع عالَم، وهو اسم ما يُعلَم به، كالخاتَم لِما يُختَم به، غلبَ على ما يُعلَم به الصانعُ تعالى، ويجوز إطلاقُه على جميع الممكنات الموجودة وعلى كلّ فردٍ منها[(٢)] (**ثلاثةٌ**): أي ثلاثةُ أجناسٍ متوسطة.

(**عالَمٌ يُسَمِّيهِ الحُكَماءُ «عالَمَ العَقْل»، والعَقْلُ على اصطِلاحِهِم: كُلُّ جَوْهَرٍ لا يُقْصَدُ إلَيهِ بالإشارةِ الحِسِّيّةِ، ولا يَتَصَرَّفُ في الأَجْسامِ أيضًا**) بمعنى أن يكون هو المباشر لتحريكها، فخرج بالقيد الأول الأجسامُ، وبالثاني النفسُ.

---

(١) يشير شيخ الإشراق في هذا الفصل إلى نظرية «أرباب الأنواع»، أو ما يُعرف بنظرية «المُثُل الأفلاطونية». والمثال الأفلاطوني هو: الحقيقة الكاملة المجردة، ولها أفرادٌ في عالَم الحِسّ هم أشباحٌ لا يمثّلون الحقيقةَ بتمامها، فهناك إذَن عالَمانِ: عالَمُ الضرورة وهو عالم عقلي مثالي وهو الموجود حقًا، وعالَمُ الإمكانِ وهو عالم الحس والأشباح، ووجوده وَهْمي. وقد تبنّى السهروردي نظرية المُثُل الأفلاطونية، بَيْدَ أنه أوّلَ كلامَ أفلاطون بما يتوافق مع الشريعة، وأضاف عالَمًا آخر وهو عالم المُثُل المعلقة، وستأتي الإشارة إليه في كلام المصنف في الهيكل السابع. لمزيد من التفصيل انظر: «أصول الفلسفة الإشراقية» (ص١٨٧ وما بعدها).

(٢) * قوله: (**ويجوز إطلاقه... إلخ**) ما يعلم به الصانع كُلّي يصدق على جميع الممكنات وعلى كلّ جنسٍ وكلّ فردٍ منها، لكن إطلاق العالَم على الأخير لم يقع في العرف العام، وقد وقع في العرف الخاص إطلاقُه على المفهوم الكُلّي، كما قيل: «العالَم حادثٌ»، و«العالَم قديمٌ»، وأُريدَ به مفهومه الكُلّي؛ أي ما سِوى الله تعالى وما يُعلم به الصانع، لا ما صدق عليه من الخصوصيات، فتأمّل. (**مير زاهد**).

(وعالَمُ النَّفْسِ) وهي الجوهر الذي لا يقبل الإشارةَ الحسية، ويتصرف في الأجسام، كما قال: (والنَّفْسُ النّاطِقةُ) أي: المدرِكة للكُلِّيات[١] (وإنْ لم تَكُنْ جِرْمانِيّةً وذاتَ جِهةٍ) للبراهين الدالّة على تجرُّدها، (إلّا أنّها تَتَصَرَّفُ في عالَمِ الأجْسام).

(والنُّفُوسُ النّاطِقةُ تَنْقَسِمُ إلى ما يَتَصَرَّفُ في السَّماوِيّاتِ) وهي النفوس الفلكية[٢]، (وإلى ما لِنَوْعِ الإنْسانِ) وهي النفوس البشرية.

(وعالَمُ الجِسْمِ) وقد عُلِم تعريفُه، (وهُوَ يَنْقَسِمُ إلى: أثِيرِيٍّ) الأثير في اللغة: الخالص المختار من كلِّ شيء، سُمِّي الفلكُ به لشرفه، والياء فيه إما للمبالغة كما في «أحمريٍّ» و«دَوّاريٍّ»، أو للنسبة كما يقال «الأجسام الفلكية».

(وعُنْصُرِيٍّ) أي: العناصر وما يتركب منها، والياء فيها للنسبة، وشمولها لنفس العناصر بطريق عموم المجاز[٣].

(ومِنْ جُمْلةِ الأنْوارِ القاهِرةِ) أي: العقول، سمّاها أنوارًا لِما مَرَّ غيرَ مرّةٍ من أن كلَّ ما يدرِكُ ذاتَه فهو نورٌ مجرَّد، ووصفها بالقهر لكونها عللًا لما بعدها،

---

(١) * قوله: (المدرِكة للكُلِّيات) يعني أن معنى النطق إدراكُ الكُلِّيات، ولعل المناسبةَ بينه وبين المعنى اللغوي شمولُ متعلقها إلى المنطوق والمدرَك. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وهي النفوس الفلكية) هي بعَدَدِ الأفلاك الكُلِّية عند بعضهم، وبعَدَدِ الكواكب السَّيّارة والأفلاك الكُلِّية عند بعضهم؛ قال الشيخ الرئيس: «لكل كوكبٍ سيّارٍ نفسٌ تتعلق به وتُحرِّكه بالحركة الوضعية»، وبعَدَدِ حركات الكواكب كلِّها كلية وجزئية عند بعضهم، فكانت أكثر من خمسين، وإليه ذهب المعلم الأول.

وأمّا عددُ العقول ففي السلسلة الطولية بعد الصادر الأول بعدد النفوس الفلكية، وفي السلسلة العرضية غير متناهية، صرَّح به الشيخ في «النجاة». (مير زاهد).

(٣) * قوله: (وشمولها لنفس العناصر بطريق عموم المجاز) لا حاجة إلى ذلك لصحة نسبة الفرد إلى الطبيعة. (مير زاهد).

قول المحشي: (وشمولها لنفس العناصر): في الأصل: «وشمول النفس العناصر».

والعِلّيّة يلزمها القهر والغلبة، كما أن المعلولية يلزمها المحبة والذِّلة.

(**أبُونا**) أي: مبدأُنا وعِلّتُنا، والأوائل كانوا يسمُّون المبادئ بالآباء، وبذلك نطق ألسنةُ النبوةِ الأولى، خصوصًا عيسى عليه السلام كما سينقل في الكتاب عنه، فلمّا وقع إلى مَن بعدهم أضلُّوا معناه فضلُّوا.

(**ورَبُّ طِلَسْمِ**) أي: صورةِ (**نَوْعِنا، ومُفِيضُ نُفُوسِنا**) على أبداننا، (**ومُكَمِّلُها**) بالكمالات العلمية والعملية، بل مُكَمِّلُ أجسادِنا أيضًا بالتغذية والتنمية وما يتبعهما.

(**رُوحُ القُدُسِ**) الطاهرُ عن رجس الهيولى بالكُلّية، المتصفُ بأكمل الصفات القدسية من العِلم التامّ.

(**المُسَمَّى عِنْدَ الحُكَماءِ بِالعَقْلِ الفَعّالِ**) اعلمْ أنّ حكماء الفُرس وغيرهم من المتألّهين كهِرمس[1] المسمَّى بـ«والد الحكماء» وفيثاغورس[2] وأفلاطون وأمثالهم ذهبوا إلى أن لكلِّ نوعٍ من الأفلاك والكواكب وبسائط العناصر

---

(١) قال بعض المؤرخين: إنه سيدنا إدريس عليه السلام، وهو أول من تكلم في الأشياء العُلوية والحركات النجومية، وأول من بنى الهياكل ومجّد الله تعالى فيها، وأول من تكلم في الطب، وصنّف لأهل زمانه في الأشياء العُلوية والأرضية.

انظر ترجمته في: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» لجمال الدين القفطي (ص٨)، و«نزهة الأرواح وروضة الأفراح» (ص٦٠).

(٢) فيثاغورس: الفيلسوف المشهور من فلاسفة يونان وحكمائهم، كان بعد أنباذُقليس بزمان، وأخذ الحكمة عن أصحاب سليمان بن داود عليهما السلام بمصر حين دخلوا إليها من بلاد الشام. وقد كان أخذ الهندسةَ قبلهم عن المصريين، ثم رجع إلى بلاد اليونان فأدخل إليهم علمَ الهندسة ولم يكونوا يعلمونها قبل ذلك، وأدخل إليهم علمَ الطبيعة أيضًا وعلمَ الدين، واستخرج بذكائه علمَ الألحان وتأليف النغم وأوقعها تحت النِّسَب العددية، وادَّعى أنه استفاد ذلك من مشكاة النبوة. انظر ترجمته في: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» (ص١٩٦)، و«نزهة الأرواح» (ص٨٨).

ومركَّباتها ربًّا في عالم النور، هو عقلٌ مُدَبِّرٌ لذلك النوع ذو عنايةٍ به، وهو الغاذي والمُنمي والمُولِّد في الأجسام النامية؛ لامتناع صدور هذه الأفعال [المختلفة][1] في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور، وفينا عن أنفُسنا، وإلا لَكان لنا شعورٌ بها[2]، فجميع هذه الأفعال[3] من تلك الأرباب، حتى قالوا: إن الألوان الكثيرة العجيبة في رياش الطواويس عِلَّتُها ربُّ نوعها، وكذا جميع الهيئات؛ فإنّ تلك الهيئات ظلالٌ لإشراقاتٍ نوريّةٍ ونِسَبٍ معنويةٍ في تلك الأرباب النورية، وكذا رائحة المسك ظِلٌّ لهيئةٍ نوريّةٍ في ربِّ نوعه؛ فإنّ الأرباب يفيض عليها من مباديها أنوارٌ أُخَرُ عارضةٌ لها، ويلزمها نِسَبٌ مختلفةٌ، فتظهر صورُها في أصنامها الجسمانية.

ودليلهم على ذلك وإن كان إقناعيًا فلا يدلُّ على وَهْن المدَّعى؛ فإن اطّلاعهم على ذلك بالمشاهدة الحقّة المتكررة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية، وإنما حاولوا الحُجّة لغيرهم ممَّن ليس من أهل التجريد والمشاهدة، وجميع المتألِّهين متفقون على ذلك، وأكثرُهم صرَّح بأنه شاهَدَها.

---

(١) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

(٢) * قوله: (لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة... إلخ) لقائلٍ أن يقول: صدور هذه الأفعال عن القوة البسيطة العديمة الشعور في النبات والحيوان ممتنعٌ لو كانت تلك القوةُ بسيطةً حقيقية ومصدرًا حقيقيًا، وأمّا إذا كانت فيها كثرة لأجل المادة ولواحقها وكانت أكثر وجهة للصدور عن المصدر الحقيقي فليس بممتنع.

والشارح رحمه الله كأنّه أشار إلى ذلك حيث قال: (**ودليلهم على ذلك وإن كان إقناعيًّا فلا يدلُّ على وَهْنِ المدعى**). (مير زاهد).

(٣) في (ف): «فجميع هذه الأحوال المختلفة في النباتات».

وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات؛ أي التعلُّقات البدنية، وشاهَدَها، حتى إنّ حكماء الفُرس سمَّوا كثيرًا منها؛ فسمَّوا ربَّ صنم الماء «خُرْداد»، وربَّ الأشجار «مُرْداد»، وربَّ النار «أُرْدِيبِهِشْت»[1]، وإلى تلك الأرباب أشار سيدنا الكاشف عن حقائق الأنباء ﷺ بقوله: «أتاني مَلَكُ الجبالِ ومَلَكُ البحارِ»[2][3].

وإذا اعتُبر رصدُ شخص أو أشخاص معدودة كبطلميوس[4] وأبَرْخُس[5] ومن ضاهاهما من أرباب الأرصاد الجسمانية في الأمور الفلكية من الحركات

---

(١) ضبطُ أسماءِ «أرباب الأنواع» أخذتُه عن شيخنا الفاضل الأستاذ عبد الحميد التركماني حفظه الله.

(٢) في (ف) زيادة: «وملك الأمطار»، وورد في (ع): «ملك الجبال وملك السحاب».

(٣) لم أجده بهذا اللفظ، لكن ورد في الصحيحين من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قوله ﷺ: «فناداني مَلَكُ الجبالِ فسلَّم عليَّ..» الحديث.

انظر: «صحيح البخاري» (٤: ١١٥) رقم الحديث: (٣٢٣١)، و«صحيح مسلم»: (٣: ١٤٢٠) رقم الحديث: (١٧٩٥).

(٤) بطلميوس أو بطليموس: كان رجلًا مقدَّمًا، حاذقًا بصناعة الهندسة والنجوم، إمامًا في الرياضة، من علماء اليونان، وصنف كتبًا جليلةً أشهرها كتاب «المجسطي»، وهو الذي أخرج علمَ الهيئة والموسيقى والحساب، وكان مولده ونشأته بالإسكندرية بأرض مصر، مات نحو (١٦٠م).

انظر ترجمته في: «إخبار العلماء» للقفطي (ص٧٨)، و«نزهة الأرواح» للشهرزوري (ص٢٥٢).

(٥) أبَرْخُس أو هيبارخوس: الفاضل الكامل في علم الرياضة في زمن اليونان، وهو حكيمٌ عالِم من حكماء الكلدانيين، وكان قَيِّمًا بعلم الأرصاد وعمل آلاتها، وأقام الحجج والبراهين المحكمة، وعَمِل الآلات الجليلة، وعليه اعتمد بطليموس في أرصاده، وكثيرًا ما يذكره في كتاب «المجسطي»، مات نحو (١٢٠ ق. م). انظر ترجمته في: «إخبار العلماء» للقفطي (ص٥٩).

وغيرها، حتى تَبِعهم مَن تلاهم في ذلك، وبنَوْا عليه علومًا كعلم «الهيئة» و«النجوم»، فكيف لا يُعتبر قولُ أساطين الحكمة والنبوة في شيءٍ شاهدوه في أرصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم؟! هذا ما ذكره المصنف في كتبه.

أقول: ليس غرضه من ذلك أن يقنع بمجرد تقليد هؤلاء الأساطين في مثل هذا المطلب العالي، بل الغرض من تلك المبالغة تشويقُ الطالب حتى يتوجَّه إلى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد وتلطيف السر، فإنْ لم يتيسَّر له في أوائل التوجه لا يُسيء ظنَّه، بل يطلب طريقَ تحصيله من خدمة أصحاب المشاهدة، والله أعلم[1].

ثم إنّ ما ذكره من أنّ روح القدس المسمَّى بـ«العقل الفَعّال» هو ربُّ النوع الإنساني مخالفٌ لِما يُشعر به كلمة المتأخرين من أتباع المشّائين[2]؛ فإنهم يجعلون روحَ القدس والعقلَ الفَعّال عبارةً عن «العقل العاشر» الذي هو عِلّة وجود الهيولى الأولى للعناصر بذاته، وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفائضة عليها، لكنّه المؤيد بإشارات أهل الإشراق.

---

(١) * قوله: (أقول: ليس غرضه من ذلك... إلخ) وأيضًا غرضه أن طريق تحصيل هذا المطلب هو الكشف والعِيان دون النظر والبرهان. (مير زاهد).

(٢) * يحمل قوله: (أبونا) على (رب نوعنا)؛ لأنه المتبادر كما لا يخفى، ولأن في عبارات المصنف في غير هذا الكتاب ما يدل على ذلك؛ فإنه عبَّر عن «رب النوع» بـ«الأب»، وإن أمكن أن يُحمل على «العقل العاشر»؛ فإنه لمّا كان عِلّةً لفيضان الصور والنفوس على المواد القابلة أمكن أن يطلق عليه «أبونا»، ولكن الوجه الأول أنسب بما تُشعِر به عباراتُ المصنف في غير هذا الكتاب. (منه رحمه الله).

[هذا هو الظاهر من وصفه المذكور، وهو قوله: «أبونا وربُّ طِلَسْمِ نوعِنا...» إلى آخره.

وربما يحتمل احتمالًا مرجوحًا أن يكون مرادُه العقل العاشر مماشاةً مع المشّائين؛ فإنه قد تسامح في بعض المواضع بالمماشاة معهم، وحينئذٍ يكون الوصف المذكور باعتبار أنه عِلّةٌ لنوعنا كما هو عِلّةٌ لجميع الحوادث][1].

(وكُلُّهُم) أي: العقول (أنْوارٌ مُجَرَّدةٌ إلهيّة) أي: هي لمعٌ من نور ذاته تعالى.

(والعَقْلُ الأوَّلُ أوَّلُ ما يَنْتَشِئ[2] بِهِ الوُجُودُ)، ثم إنه لمّا شاهد الأولَ (وأشْرَقَ عَلَيهِ نُورُ الأوَّلِ) أمكن أن يصدر عنه باعتبار المشاهدة عقلٌ آخر، وباعتبار ما فاض عليه من نور الأولِ آخر[3].

ولا يلزم من قبول العقل الأول للهيئة النورية من الواجب تكثُّرٌ في ذاته تعالى بسبب إعطاء الذات والهيئة؛ فإنهما لم يوجَدا عنه بمجرد ذاته، بل ذاتُ العقل صدر عن ذاته فقط.

وأمّا الهيئة فهي من الذات بشركة القابل، وهو ذات العقل[4].

---

(١) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

(٢) في (ف، ع): «ينتهي».

(٣) * قوله: (أمكن أن يصدر عنه باعتبار المشاهدة... إلخ) المشاهدة مقدَّمة على فيضان النور من الأول بحسب المرتبة، وكانا معًا في طريق الدهر، فإنهما ليسا بزمانين، فلا يتطرق إليهما التغير والتكثر، فباعتبارهما لا يصدر إلا ما هو كذلك، وأمّا التكثر الذي لا بُدَّ منه في ربوبية النوع فهو من لوازمه، فكان الجعل الذي تعلق به الذات تعلقًا بتلك الكثرة بالعَرَض، فافهم. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (أما الهيئة من الذات بشركة القابل... إلخ) لا بمعنى أن الفاعل شريكٌ للذات في الفاعلية، تعالى عن ذلك، بل بمعنى أن القابلَ من حيث هو قابل جهةٌ للصدور عن الذات، =

ثم لمّا كان جهةُ المشاهدة أشرفَ من جهة النور الفائض عليه كان العقل المعلول للجهة الأولى أشرفَ من المعلول للجهة الثانية، فكان العقولُ الصادرةُ من جهة المشاهدات لكونها أشرف أرباب الأصنام الموجودة في «عالم المثال» التي هي أشرف من الأصنام الموجودة في «عالم الحس»، والصادرةُ من جهة الأشعّة الفائضة من مباديها لكونها أخسَّ من الأولى أربابَ الأصنام الجسمانية التي هي أخسُّ من أصنام عالم المثال لكثافتها وظُلمتها.

وتلك الأرباب بأسْرها صادرةٌ بالاعتبارات العرضية كما تبيَّن لك من هذا البيان.

وأمّا الاعتباراتُ الطوليةُ فإنما هي مصادر للعقول العُلَى التي لا علاقة لها بالأجسام بالربوبية.

وأمّا الأجسامُ فهي صادرةٌ عن بعض العقول من حيث الفقر والأشِعّة، مع الاستغناء والقهر والمحبة والذل إفرادًا وتركيبًا، غالبًا أحدها ومغلوبًا، مختلفَ المراتب في تلك الغلبة[1] أو متساويين.

ومن تلك الحيثيات تكثر مراتبها من السفليات والعلويات، وتميزت السُّعود والنحوس والممتزج من العلويات.

فجميع الهيئات الجسمانية ظلالٌ للهيئات العقلية.

= أعني أن الفاعل هو الذات من حيث نسبة القابل إليه، ثم المشاهدة جهةٌ للصدور عنه تعالى، لا للصدور عن المشاهدة حتى يقال: إن المشاهدةَ التامةَ والاستغراقَ التامَّ توجُّهٌ محضٌ إلى العالي وينافي التوجهَ إلى السافل، فكيف يكون جهةً لصدوره عنه؟ (مير زاهد).

قول المحشي: (بشركة القابل) في الأصل: «لشركة الفاعل».

(١) في (ع): «العلية».

ولا يُستنكر ذلك؛ فإنّ الطبيعةَ الإنسانيةَ التي هي في الذهن مجردة غيرُ متقدِّرة مع انطباقها ومناسبتها للأفراد الموجودة في الخارج المتقدِّرة[١].

هذا هو المجمل المطابق لما فصَّله الشيخ في كتبه، وأبطل ما يخالفه من انحصار العقول في السلسلة الطولية كما هو زعم المتأخرين من أتباع المشّائين[٢]، فإنه باعتبار الهيئات النورية الفائضة من مباديها عليها آحادًا وثُناءَ وثُلاثَ وهكذا، مع تركُّبها بباقي الاعتبارات من القهر والمحبة وغيرهما، يمكن تعدُّد العقول كما أشار إليه بقوله: (**وتَكَثَّرَتِ العُقُولُ بِكَثْرَةِ الإشْراقِ، وتَضاعُفِها بِالنُّزُولِ**) فإنّ العقل الأول إنما أشرق عليه من الأول فقط، والثاني منه ومن العقل الأول ومنهما معًا، والثالث من الثلاثة أفرادًا وجميعًا[٣]، ومن ثلاث ثنائيّاتٍ، وهكذا[٤].

---

(١) * **قوله: (ولا يُستنكر... إلخ)** واختلافُ الوجود ذهنًا وخارجًا في المثالِ واتحادُه خارجًا عن الممثل لا يضرُّ المقصود؛ لأن الهيئة الجسمانية والهيئة العقلية عندهم وإن اختلفتا في التمامية والنقصان متحدتانِ في أصل الماهية. (**مير زاهد**).

(٢) * **قوله: (وأبطل ما يخالفه من انحصاره في السلسلة الطولية)** وكذا أبطل انحصارَ السلسلة الطولية في العشرة، يدل عليه كلامه في «المطارحات»، والسلسلة العرضية على ما يُفهم من كلام الشيخ الرئيس غير متناهية.

ولعل مصادرها نِسَبٌ واعتباراتٌ غير متناهية في السلسلة الطولية، خصوصًا في آخر هذه السلسلة. (**مير زاهد**).

(٣) في (ف، ع، ش): «إفرادًا وجمعًا».

(٤) * **قوله: (ومن ثلاث ثنائيّاتٍ، وهكذا)** اعتبار الثنائي غير اعتبار كلِّ جزءٍ منه، سواءٌ كان العدد مشتملًا على الجزء الصوري أو غير مشتملٍ عليه:

أمّا على الأول فظاهر. وأمّا على الثاني فلأنه وحدتانِ من حيث عروض الهيئة الاجتماعية الوحدانية لهما، لا من حيث الكثرة، أي هذا وذلك كما قررناه في «حاشية شرح المواقف». (**مير زاهد**).

ثم هاهنا اعتبارات أُخَر كما ذكره، فيتركب تلك الأشعّة في أنفسها، وتركُّب بعض هذه الأشعة مع سائر الاعتبارات بتكثُّر العقول الصادرة عنها، إلى أن ينتهي في النقص إلى عقلٍ لا يصدر عنه عقلٌ آخر كأرباب الأنواع؛ لكونها أخسَّ من العقول العالية، كما في النور المحسوس؛ فإنه ينتهي مراتب انعكاسه إلى حيث لا ينعكس منه شيء لضعفه جدًّا.

ثم لمّا كان إثبات الوسائط يوهم بُعد الأول عن المعلولات دفعه بقوله: (**والوَسائِطِ**) أي: العقول والنفوس المتوسطة بين المبدأ الأول ومعلولاته، (**وإنْ كانَتْ أقْرَبَ إلَيْنا مِنْ حَيثُ العِلّيّة والتَّوَسُّط**) في وصول أثر الأول، وهذا كالتفسير للعِلّيّة؛ فإن عِلّيّتها ليست بالفاعلية، بل بالآلية على ما سبق تحقيقه.

(**إلّا أنّ أبْعَدَها**) في سلسلة العِلّيّة (**أقْرَبُها مِنْ جهةِ شِدةِ الظُّهُورِ**)؛ لأن الأبعدَ أنورُ وأكملُ في حقيقته النورية.

(**وأقْرَبُ الجَمِيعِ نُورُ الأنْوار**)؛ فإنه النورُ التامُّ الذي لا يمازجه ظُلمة النقصِ أصلًا[١].

(**ألَمْ تَرَ أنّ سَوادًا أوْ بَياضًا إنْ كانا في سَطْحٍ واحِدٍ يَتَراءى البَياضُ أقْرَبَ إلَيْنا لأنه يُناسِبُ الظُّهُورَ**)، ولذلك يُتَراءى مِن تعاكُس الأضواءِ البياضُ، ومن انتفائها السوادُ.

---

(١) * قوله: (فإنه النورُ التامُّ الذي... إلخ) قد عرفتَ أن الوجود الحقيقي لكلِّ شيءٍ مطلق، وأنه مصدر الآثار والأحكام في كلِّ شيءٍ حقيقة.
ومن الظاهر البيِّن أن أقربَ كلِّ قريبٍ من الشيء هو وجوده الخاص. (مير زاهد).

(فالأَوَّلُ) تعالى شأنه (في العُلُوِّ الأَعْلَى) بذاته المتعالية عن مراتب النقص وسِماته، (والدُّنُوِّ الأَدْنَى) لشِدّة نُوره، (فسُبْحانَ) تَنَزَّه عن النقائص مطلقًا، حتى في الانحصار على أحد طرفَي التقابل ممّا يمكن ثبوته له (مَنْ هُوَ عَلَى البُعْدِ الأبْعَدِ مِنْ جِهةِ عُلُوِّ رُتْبَتِهِ، والقُرْبِ الأقْرَبِ مِنْ جِهةِ نُورِهِ النّافِذِ الغيرِ المُتَناهِي شِدّةً).

واعلمْ أنّ هذا وما سبقه من فيضان أنوار العوالي على السوافل، وما سبقه من أن الواجب تعالى لا يُمَكِّن الوسائطَ من الاستقلال بالتأثير يطابق ما عليه بعضُ أئمة الكشف من الصوفية من أن الفيضَ الإلهيَّ يصل إلى معلولاته بالوسائط وبدونها معًا[1].

ثم إنّ ما ذكره الشيخ يشتمل على فائدةٍ زائدةٍ هي أنّ التأثير الذي هو بالواسطة مغلوبٌ مقهورٌ تحت التأثير الذي هو بلا واسطة.



(١) * قوله: (واعلمْ أن هذا وما سبقه... إلخ) فإن قيل: قد سبق أن الإيجادَ مختصٌّ بالواجب من غير شركة، وهو واحد حقيقي لا بُدَّ لإيجاده من الوسائط والآلات، ومن المعلوم أن الإيجاد واحد، فكيف يقال: إن الفيض الإلهي يصل إلى معلولاته بالوسائط وبدونها، وإن التأثير الذي هو بالوسائط منطوٍ تحت التأثير الذي هو بلا واسطة؟

قلنا: ما ذكرنا إنما هو في الفيض الإيجادي، والكلام في الفيض الذي هو بعد الوجود باعتبار الكثرة التي بعده، فتدبَّر ليظهر لك جَليّة الحال، والله الهادي إلى الخير والكمال. (مير زاهد).

قول المحشي: (من الوسائط والآلات) في الأصل: «من الوسائط والجهات».

[الهيكل السادس]

[في إثبات بقاء النفس بعد فناء البدن
والإشارة إلى اللذة والألم العقليين]

(الهيكل السادس) في إثبات بقاء النفس بعد بَوار البدن، والإشارة إلى اللذة والألم العقليين.

(اعْلَمْ أنّ النَّفْسَ لا تَبْطُلُ) وفي بعض النسخ بزيادة قوله: (بِبُطْلانِ البَدَنِ)؛ (لأنها لَيْسَتْ ذاتَ مَحَلٍّ)؛ لأن كلَّ أحدٍ يدرك نفسَه ذاتًا مستقلةً غير تابعٍ وناعتٍ لغيره أصلًا.

(فَلا ضِدَّ لَها)؛ إذ التضاد إنما هو بين الأعراض التي هي على غاية البُعد والخلاف مثل: السواد والبياض، أو بين المتخالفة منها مطلقًا، وحيث لا حلولَ فلا تضاد[1].

(ولا مُزاحِم) كما للصور المتنافية مثل: الصورة المائية والهوائية؛ لانتفاء الحلول أيضًا، فلا يطرأُ عليها الفسادُ من جهة القابل، وأشار إلى عدم طريانه عليها من جهة الفاعل بقوله: (ومَبْدَؤُها) وهو العقل (دائِمٌ)؛ إذ يلزم من فسادِه فسادُ عِلّته، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الواجب تعالى عن ذلك.

(فَتَدُومُ) النفسُ (بِهِ) أي: بمبدئه.

---

[1] * إشارة إلى مخالفة في الاصطلاح بين القدماء والمتأخرين. (منه رحمه الله).

(فصلٌ) في أن فِعله تعالى أزليٌّ، ويعبِّر الحكماء عن هذا المعنى بأنه تعالى لا يتعطل عن جوده(١).

= وهذا القدر هو الذي قام عليه البرهان القطعي، وأجمع عليه مَن يُعتدُّ بهم من العقلاء، وهذا هو عقيدة السلف الصالح قبل ظهور البدع، فاحرص عليها وعضَّ عليها بالنواجذ». انظر: «القول المفيد في علم التوحيد» للعلامة محمد بخيت المطيعي (ص١٥).

(١) * قوله: **(في أن فِعله تعالى أزليٌّ... إلخ)** الأزَليّة عبارة عن استمرار الشيء في أزمنة غير متناهية في جانب الماضي، ومقابلها الأبَديّة، وهي عبارة عن استمرار الشيء في أزمنة غير واقفة عند حدٍّ في جانب المستقبل.

فالأزل زمانٌ غير متناهٍ في جانب الماضي، والأبد زمانٌ غير واقفٍ عند حدٍّ في جانب المستقبل، فإطلاق الأزلي والأبدي على الزمان كإطلاق الماديّة على المادة، فكأنه من قبيل نسبة الفرد إلى الطبيعة كما أشرنا إليه سابقًا في إطلاق الفلكياتِ على الأفلاك، والعنصرياتِ على العناصر.

وقد فسَّر بعضهم الأزلية بنفي الأوّلية، صرَّح به في «نقد المحصل»، فبهذا التفسير كان الأبدية بمعنى نفي الآخِرية.

والمراد بظرفية الأزمنة في التفسير الأول مطلق الأولية، وبالأولية والآخِرية في التفسير الثاني أولية وآخِرية بحسبهما ينفك كلٌّ من الأول والآخِر عن الآخر.

فالأولية والأبدية على كلا التفسيرين لا يختصّان بالزمانيات.

ثم حدوث العالم هو قول كثيرٍ من الحكماء المشهورين؛ قال صاحب «المِلَل والنِّحَل» رحمه الله في كتابه «نهاية الإقدام»: «أجمع أهل الملل كلها على أن العالَمَ حادثٌ بعدَ أن لم يكُن، ووافقهم على ذلك أساطينُ الحكمة مثل: تاليس، وانكساغورس، وانيكسمانس، وفيثاغورس، وأنباذُقليس، وسقراط، وأفلاطون»، وهكذا قال في كتابه «المصارعة». **(مير زاهد)**.

قول المحشي: (ثم حدوث العالم هو قول كثيرٍ من الحكماء... إلخ) أقول: ذكر الشارح المحقق الدوّاني في «شرحه على العقائد العضدية» أنه رأى كتابًا بخط واحدٍ من الفلاسفة الإسلاميين نقل عن أرسطو أن الفلاسفة كُلَّهم اتفقوا على قِدَم العالَم إلا رجلًا واحدًا منهم، ومراد أرسطو بهذا الرجل: أفلاطون.

ونقل عن جالينوس التوقف فيه، ولذلك لم يُعَدّ من الفلاسفة لتوقُّفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم. انتهى. =

(وإذا كانَ الأوَّلُ مُوجِبًا لِما سِواهُ) أي: عِلَّةً مستلزمةً لِما سِواه على الترتيب المشار إليه سابقًا، وليس المراد منه نفي الاختيار، بل له إرادةٌ قديمة متعلقة بمرادٍ قديم، يتقدم تلك الإرادة عليه بالذات لا بالزمان[1].

فإنّ تخلُّفَ أفعالِنا عن إرادتنا ليس لأنّ الإرادةَ من حيث هي إرادةٌ تقتضي ذلك، بل لنقصانها عن كونها عِلّةً مستلزمةً، فإن كان إرادةٌ ما كافيةً في وجود المعلول فلا يتخلف المعلولُ عنها أصلًا.

= وهذا النقل من المحقق الدوّاني يوافقه ما ذكره مؤرّخو الفلسفة المعاصرون عن حكماء اليونان؛ فقد نقلوا عن **طاليس** القولَ بأن المادة الأولى لجميع الأشياء (الماء)، وعن **أنيكسمانس** أن المبدأ الأول الذي ظهرت منه جميع الأشياء هو (الهواء)، وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل، وعن **فيثاغورس** وأتباعِه القولَ بأن العالَم (عدد ونغم)، وذكروا أن **أنباذقليس** ذهب إلى أن هناك أنواعًا أساسية وأزلية من المادة، وهذه العناصر هي (التراب، والهواء، والنار، والماء)، وما نُقل عن **أنكساغوراس** بأن الوجود عنده مكون من مبادئ لا متناهية عددًا وصِغَرًا، هي طبائع أو جواهر مكيفة في أنفسها، تجتمع في كل قسمٍ بمقادير متفاوتة، فيتحقق بهذا التفاوت (الكون والفساد)، وهذه الطبائع قديمة، ونقلوا عن **سقراط** أنه لم يَحفِل بالكلام في الطبيعيات والرياضيات، وإنما آثر النظر في الإنسان، فانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق.

- وعليه لا يَرِد على الشارح ما أورده المحقق الهروي بما نقله عن العلامة الشهرستاني. انظر: «شرح العقائد العضدية» للعلامة الدوّاني بحواشي الكلنبوي والمرجاني والخلخالي: (١: ٥٩).

ولمزيد من التفصيل عن مذاهب حكماء اليونان انظر: «تاريخ الفلسفة» لفريدريك كوبلستون: (١: ٥٥ وما بعدها)، و«تاريخ الفلسفة اليونانية» للأستاذ يوسف كرم (ص٢٥ وما بعدها).

(١) * **قوله: (وليس المراد منه نفي الاختيار... إلخ)** وأمّا الحوادث اليومية فإما أنها ليست بإرادة الله -تعالى عن ذلك سبحانه مَن لا يجري في مُلكه إلا ما شاء- أو أنّ إرادته ليست كافيةً فيها، أو أنّ إرادته في الأزل بوجودها في أوقاتٍ مخصوصة، أو أنّ إرادته حادثةٌ كما ذهب إليه بعضُ المتكلمين، أو أنّ العالَم بجميع أفراده قديم، والعدمات الزمانية ليست عدماتٍ حقيقية، بل غيبوباتٌ كما ذهب إليه كثيرٌ من الفلاسفة القائلين بقِدَم العالم. (مير زاهد).

والدليل على كونه تعالى عِلّةً مستلزمةً لِما سواه في الجملة أنّه لو لم يَكُن عِلّةً مستلزمةً لغيره أصلًا فوجود ما سِواه عنه يتوقف على وجود أمرٍ آخر، وذلك الأمر أيضًا ممكنٌ، فيتوقف على آخر ويتسلسل(١).

فإن كانت تلك الأمورُ قديمةً فقد دَلَّ البراهين على بطلانه، ومع ذلك يستلزم المطلوبَ وهو «أزلية فعله تعالى».

وإن كانت حادثةً فهو أيضًا يستلزم المطلوبَ؛ لأنه حينئذٍ لا يكون لمجموع ما عدا الواجب ابتداءٌ زمانِيٌّ؛ بمعنى أنه لا يكون الواجبُ منفكًّا عن ممكنٍ ما موجودٍ(٢).

والحاصل أنّ جميع الممكنات من حيث الجميع إن كان فيه ما هو لازمٌ للواجب فهو المراد، وإلا كان ذلك الجميع محتاجًا إلى أمرٍ آخَرَ سوى

---

(١) * قوله: (والدليل على كونه تعالى عِلّةً مستلزِمة... إلخ) لا حاجة إلى التطويل، والأخصر أن يقال: إنه عِلّةٌ مستلزِمةٌ للصادر الأول؛ إذ لو توقفت على أمرٍ آخر لا يكون الصادر الأول صادرًا أولًا، بل ذلك الأمر.

والحقُّ أن ما سِواه سبحانه يأبى بالذات عن الأزلية؛ فإن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية كما فصَّلناه في «حواشي شرح المواقف». (مير زاهد).

(٢) * قوله: (بمعنى أنه لا يكون الواجب... إلخ) لا يخفى أنه يدل على القِدَم النوعي، والظاهر أن المطلوب هو القِدَم الشخصي.

والأَوْلى في هذا الشق أن يقال: كانت تلك الأمور حادثةً متعاقبةً، وكان بينها تقدُّم وتأخُّر، فكان الزمان بنفسه أو براسمه الذي هو الآنُ السيّالُ ما دام التعاقب موجودًا بالضرورة، ولذا قيل: إن الزمانَ بديهيُّ الآنيةِ خفيُّ الماهية. فافهم. (مير زاهد).

قول المحشي: (الآنُ السيّالُ) الآنُ السيّالُ هو شيءٌ راسمٌ للزمان خارجٌ عنه، غيرُ قائمٍ به ولا بالحركة، بل بموضوعها، بسيطٌ غيرُ صالح للانقسام أصلًا، منطبقٌ على الحركة التوسطية ومكيالٌ لها. انظر: «الأفق المبين» للميرداماد (ص٤٧٨).

الواجب، وهو أيضًا من الممكنات، فلا يكون الجميع جميعًا[١]، هذا خلف.

فثبت أنّ في الممكنات ما يكون الأول تعالى عِلّةً تامّةً له مرجِّحًا لوجوده على عدمه.

(والمُرَجِّحُ دائِمٌ لِوُجُوبِ وُجُودِهِ، فَيَدُومُ التَّرجِيحُ) وأشار مجملًا إلى ما ذكرنا من البرهان مفصِّلًا بقوله: (ولا يَتَوَقَّفُ جَمِيعُ المُمْكِناتِ عَلَى غَيْرِهِ) أي: غير الأول تعالى، وإلا لم يكن جميعًا كما مرَّ[٢].

(ولَيْسَ قَبْلَ جَمِيعِ المُمْكِناتِ غَيْرُهُ)؛ لأن كلَّ ما سِواه ممكن، فيكون داخلًا في جميع الممكنات.

(ولا وَقْتَ ولا شَرْطَ لِيَتَوَقَّفَ عَلَيهِ كما في أفْعالِنا إذا أَخَّرْناها إلى يَوْمِ الخَمِيسِ مَثَلًا) لكون ذلك الوقت أصلحَ له، (أو إلى مَجِيءِ زَيْدٍ) لمصلحةٍ يتضمنها، (أو تَيَسُّرِ آلةٍ) لتوقُّف الفعل عليها؛ (إذْ قَبْلَ جَمِيعِ المُمْكِناتِ لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ المَذْكُورِ).

---

(١) * قوله: (وإلا كان ذلك الجميع... إلخ) تقريره: أن ذلك الجميع لكونه ممكنًا موجودًا، والممكن ما لم يجب لم يوجد، لا بُدَّ له من عِلّة موجِبة تستلزمه ويمتنع تخلُّفه عنها، وتلك العِلّة ليست ممكنًا ولا واجبًا من ممكن؛ أي: مجموعهما الذي هو ممكن، وإلا لا يكون ذلك الجميع جميعًا، فيكون الواجب عِلّة مستلزمة ويمتنع انفكاكه عنه، ولما كان المطلوبُ قِدَمَ الممكنِ مطلقًا ردد في الدليل وأورد الشق الأول.

هذا تقرير الكلام، لكنّه بقي أنه حينئذٍ دليل مستقل وليس حاصل الدليل، وما أشرنا إليه من أن ما سِواه سبحانه لا يقبل الأزلية من حيث يقلع مادة الدليلين كما لا يخفى. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وأشار مجملًا إلى ما ذكرنا مفصلًا بقوله... إلخ) ظاهر قوله ناظرٌ إلى ما ذهب إليه بعض القائلين بالقِدَم: أن العالَم كُلَّه قديم، وأعدامه الزمانية ليست أعدامًا حقيقية، لكن لمّا كان ذلك مستبعَدًا عند الجمهور فصَّله الشارح بما هو المشهور. (مير زاهد).

ثم إن المخالفين يتوهمون أنه لما كان تعالى فاعلًا مختارًا يفعل بالإرادة لا يلزمهم أزليةُ العالَم؛ لأنه حينئذٍ يكون نفس إرادته تعالى مخصصًا، فأشار إلى دفعه إشارةً خفيّةً بقوله: (**وَلَيْسَ الأَوَّلُ تَعالَى بِمُتَغَيِّرٍ**) لا في ذاته ولا في صفاته (**لِيُرِيدَ ما لَمْ يُرِدْ وَيُقَدِّرَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يُقَدِّرْ**).

وإسناد التغير إلى تعلُّق الإرادة لا يُجديهم نفعًا؛ لأنه لا بُدَّ لتخصيص تعلُّق الإرادة فيما لا يزال دون الأزل من مرجِّح، فإن ذلك التعلق في جميع الأوقات ممكن[١].

فظهر فساد ما يقال من أنّ القادر يرجِّح بإرادته أحدَ المقدورين على الآخر من دون مرجِّحٍ آخَر، وأنّ المستحيل إنما هو الترجح بلا مرجِّح لا الترجيح بلا مرجِّح بناءً على توهمهم أنّ الهاربَ يختار أحدَ الطريقينِ والجائعَ يختار أحدَ الرغيفينِ من غير مرجِّح[٢].

---

(١) * قوله: (**لأنه لا بُدَّ لتخصيص... إلخ**) والقول بأن المخصص تعلُّق الإرادة بهذا التعلق، ومخصصه تعلُّق آخر، وهكذا تسلسلت التعلقات إلى غير النهاية، لا يجدي نفعًا؛ لأن الكلام ينقل إلى ترجيح هذه السلسلة من التعلقات المنتهية إلى تعلق الإرادة بالوجود فيما لا يزال على السلسلة الأخرى منها المنتهية إلى تعلق الإرادة بالوجود في الأزل، فإنه كما لا بُدَّ لكلٍّ من التعلقات من مرجِّح لا بُدَّ بجملتها أيضًا من مرجح على ما يظهر بالتأمل الصادق.

ولك أن تقول: الإرادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص، فالمرجِّح في الفاعل المختار هو نفسُ الإرادة، كما أن المرجِّح في الفاعل الموجب ذاتُ الفاعل، والعلم بالمصلحة ونحوه ليس مرجحًا للإرادة الحادثة في وقوع المراد، بل سببٌ لحدوثها، والإرادة القديمة ليس لها سبب سوى الذات، ولا مرجح سوى نفسها، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. (**مير زاهد**).

(٢) * قوله: (**بناءً على توهمهم أن... إلخ**) قالوا: إن عدم العلم بالمرجِّح لا يدل على عدمه، سِيَّما إذا كانت النفس في حالة المخمصة والاضطراب، والظاهر أن سلوك أحد الطريقين =

فإنّ ما ذكروه من الترجيح بلا مرجِّحٍ يستلزم الترجح بلا مرجِّحٍ في تعلُّق الإرادة[١].

بقي هاهنا شيءٌ وهو أنه لِمَ لا يجوز أن تكون الإرادةُ متعلِّقةً في الأزل بوجوده فيما لا يزال من الأوقات المفروضة، فيكون الإرادة والتعلق الأزليّان موجبين لوجوده في وقتٍ معيَّن ممّا لا يزال دون الأزل؛ ضرورةَ أن القدرة تؤثر على وفق الإرادة، ويكون مرجِّح تعلُّق الإرادة بوجوده في ذلك الوقت هو كونه أصلح على نحو ما قالوا في نظام العالم؟

لا يقال: لا وقتَ قبل جميع الممكنات.

لأنّا نقول: لا يلزم من تعلُّق الإرادة في الأزل بوجود شيءٍ في وقت معيَّن أن يكون ذلك الوقت موجودًا في الأزل، كما لا يلزم منه وجودُ الشيء في الأزل.

ولا يقال أيضًا: إنّا ننقل الكلام إلى ذلك الوقت وعِلّة تخصيصه بما لا يزال.

لأنّا نقول: ليس للوقت وقتٌ آخَر حتى يصحَّ الاستفسارُ عن عِلّة تخصصه بذلك الوقت، بل الوقت متخصص بهويته.

= وأخذ أحد الرغيفين خارجان عما نحن فيه؛ إذ الهارب يقتضي طبعُه سلوكَ الطريق الذي على يساره؛ لأن القوة التي في اليمين أكثر، فالقوى تدفع كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه، والجائع يأخذ ما هو أقرب لليمين. (مير زاهد).

قول المحشي: (بناءً على توهمهم) في الأصل: «بناءً على توجيههم».

(١) * **قوله: (فإن ما ذكروه... إلخ)** ما ذكروا هو الترجيح بلا مرجِّح عن خارج، ولا يلزم منه الترجيح بلا مرجِّح، فإن المرجِّح في تعلق الإرادة نفسُها، كما أن المرجِّح في الإيجاد ذاتُ الفاعل. (مير زاهد).

فالسؤال المذكور في قوة قولك: لِمَ لَمْ يَكُن هذا الوقت ذلك الوقت؟ وهو غير محصّل.

فالوجه في دفعه أن يقال: إذا كان وجودُه في ذلك الوقت أصلحَ من وجوده في وقتٍ آخَر لمْ يكُن الوقت معدومًا صرفًا؛ لاشتراك وجوده في ذلك الوقت مع وجوده في وقتٍ آخَر في جميع الهيئات إلا في الوقت، فامتياز أحدهما بالأصلحية إنما هو من خصوصية الوقت، فلا بُدَّ أن يكون للوقت وجود.

وكيف يكون ما هو موهومٌ محضٌ متصفًا بالزيادة والنقصان والتقدم والتأخر؟! وقد بُيِّن ذلك في موضعه.

وإذا كان الزمانُ موجودًا، وقد بُيِّن أنه ليس مسبوقًا بالعدم؛ لأنّ تقدم عدمه على وجوده لا يكون إلا بالزمان، فيلزم من عدمه وجودُه، فيلزم أزليّةُ فِعله تعالى في الجملة[1].

ثم إذا أثبت أنه مقدار الحركة يلزم أزليّةُ جسمٍ متحرك.

[هذا تقرير كلامهم، لكن جريان برهان التطبيق في الأمور المتعاقبة ينفي لا نهاية الزمان والحوادث المتعاقبة.

وما يعتذر القوم به من عدم جريان التطبيق إلا في الأمور المجتمعة غيرُ تامٍّ؛ إذْ لا مدخل في التطبيق الوهمي والعقلي لاجتماع الآحاد في الوجود

---

(١) * قوله: (وإذا كان الزمان موجودًا... إلخ) المحققون القائلون بحدوث العالم ذهبوا إلى أن الزمانَ مسبوقٌ بالعدم في الواقع، لا بالعدم في الزمان حتى يلزم من عدمه وجوده، والواقع أوسع من الزمان، فإنهم أثبتوا ظرفًا آخر سَمَّوه بالدهر.

وبالجملة: الزمان مسبوقٌ بلا زمان، كما أن المكان مسبوقٌ بلا مكان، وتحقيقه يقتضي بسطًا في الكلام لا يسعه المقام. (مير زاهد).

الخارجي، ولا شكَّ أن التطبيق إنما هو في العقل والوهم لا في الخارج][1]، وزيادة البسط لا يليق بأمثال هذا المجال[2].

ثم إن الأوهام العامية تذهب إلى أن القِدَم يُنافي تأثيرَ المؤثر، حتى إن المتكلمين يشنِّعون على الحكماء بذلك، فأشار إلى دفع هذه الدغدغة بتمثيلٍ يُلَيِّن عريكة الوهم فقال: (**ولما عَلِمتَ أنّ الشُّعاعَ مِنَ الشَّمْسِ ولَيْسَ الشَّمْسُ مِنَ الشُّعاعِ وإنْ دامَ**) الشعاعُ (**بِدَوامِهِ**) أي: الشمس، وأمرُ التذكير والتأنيث سهل، (**فَلا يُتَعَجَّبُ مِنْ كَوْنِ الحَقِّ قائِمًا بِالقِسْطِ**) أي: العدل المقتضي لإيصال كلِّ قابلٍ إلى ما يقبله من الوجود، وما يتبعه من الكمالات قيامًا سرمديًّا، ويكون هو مُفيض الوجود وتوابعه على الممكنات مع دوامها كما في صورة الشمس والشعاع[3].

---

(١) ساقط من (ر).

(٢) في (ف): «هذه المحال».

(٣) * قوله: (**ثم إن الأوهام العامية... إلخ**) لا يخفى أن التمثيل بالشمس وضوئها المنبسط لا يفيد هاهنا فائدة معتدًّا بها؛ لأن الشمس فاعلٌ موجب، والمتكلمون يمنعون استنادَ القديم إلى الفاعل المختار دون الموجب، ولو سلَّموا كونه تعالى فاعلًا موجبًا لم يمنعوه.
قال الإمام الرازي رحمه الله في «شرح الإشارات» و«المحصل»: اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، واتفق الفلاسفة على أنه غير ممتنع.
وعندي أن الخلاف في هذا المقام لفظي؛ لأن المتكلمين لم يمنعوا استنادَ القديم إلى الموجب، والفلاسفة جوَّزوا استنادَ القديم إلى الله تعالى لكونه عندهم موجبًا.
فظهر من هذا اتفاق الكُلِّ على جواز استناد القديم إلى الموجب، وامتناع استناده إلى المختار.
واعترض عليه المحقق الطوسي في «شرح الإشارات» و«نقد المحصل» بأنه يدل على أن المتكلمين بنَوا مسألة حدوث العالم على مسألة الاختيار، وليس الأمر كذلك، بل بالعكس؛ فإنهم استدلوا أولًا على كون العالم حادثًا من غير تعرُّضٍ لفاعله أصلًا فضلًا عن كونه مختارًا، ثم بنَوا على حدوثه أن مُوجِدَه يجب أن يكون مختارًا، ولو كان موجبًا لكان العالَم قديمًا.
=

(وماذا يَضُرُّ) أيَّ ضرٍّ يضُرُّ؟ على أنّ قوله «ماذا» مفعول مطلق لقوله «يضر» **(الشَّمْسَ)** وكونها مُفيضًا للشعاع على الأعيان القابلة **(دَوامُ شُعاعِها)** فاعلٌ لقوله «يضر»، **(أوْ بَقاءُ ذَرّاتٍ في نُورِها؟!)**. يعني: لا يقدح ذلك في مرتبة كمال الشمس، وكونِها مُفيضةً وتلك مستفيضة، بل بذلك يظهر جمال كمالها.

= وهذا الاعتراض تلقّاه الجمهور بالقبول.

ولي فيه نظر؛ لأن الإمام لم يجعل مسألةَ الحدوث متفرعةً على مسألة الاختيار، بل جعل مسألةَ امتناعِ استناد القديم إلى الفاعل وامتناعِ التأثير في القديم متفرعةً عليها.

ومن المعلوم أن هذه المسألة ليست بعينها مسألة الحدوث، كيف والمتكلمون صدَّروا كُتبهم بالاستدلال على كون العالم حادثًا من غير تعرض بأنه فِعلُ فاعل، ثم قالوا بعد إثبات حدوثه: إنه محتاجٌ إلى مُحدِثٍ وفِعل فاعل؟! (مير زاهد).

[الهيكل الخامس]

[في إثبات تسلسل الحوادث إلى غير النهاية، واستنادها إلى حركة متصلة سرمدية][1]

(**الهيكل الخامس**) في إثبات تسلسل الحوادث إلى غير النهاية، واستنادها إلى حركة متصلة سرمدية.

(**اعْلَمْ أنّ كُلَّ حادِثٍ**) زمانِيٍّ، وهو ما يوجد بعد أن لمْ يَكُن (**يَسْتَدْعِي سَبَبًا**) أي: أمرًا يتوقف عليه وجودُه شرطًا كان أو آلةً أو ارتفاعَ مانع. (**حادِثًا**)؛ ضرورةَ أنه لو كان جميع ما يتوقف عليه قديمًا لَكان قديمًا؛ لامتناع تخلُّف المعلول عن العِلّة التامة، (**ويَعُودُ الكَلامُ إلى السَّبَبِ الحادِثِ**) فإنّه أيضًا يستدعي سببًا حادثًا، وهكذا إلى غير النهاية.

(**فيَنْبَغِي**) أي: يجب (**أنْ يَتَسَلْسَلَ إلى غَيْرِ النِّهايةِ أَسْبابٌ حادِثةٌ بِحَيْثُ لا يَكُونُ لَها مُبْتَدَأٌ**[2]، **فإنّ المُبْتَدَأ الحادِثَ**) المفروض (**عائِدٌ إلَيهِ الكَلامُ**) كما قُرِّر، فلا يكون مبتدأً وقد فُرِض، هذا خلف، فثبت أن في الوجود حوادث متجددة متعاقبة غير منقطعة، وينتهي لا محالة إلى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته، (**والأمْرُ الواجِبُ التَّجَدُّدِ لِذاتِهِ هُوَ الحَرَكةُ**)؛ فإنّ الزمان وإن كان واجبَ

---

(١) يتحدث السهروردي في صدر الهيكل عن إثبات أن حركات الأفلاك الإرادية هي سبب حدوث الحوادث.

(٢) في (ف، ع): «مبدأ».

التجدد، لكنْ ليس كذلك لذاته، بل لمحلِّه الذي هو الحركة؛ لأنّ الزمان هو مقدار الحركة من حيث لا يجتمع أجزاؤها[١].

(والّذي يَصِحُّ أنْ لا يَنْقَطِعَ مِنَ الحَرَكاتِ الدَّوْرِيَّةِ المُسْتَمِرَّةِ الّتِي تَصْلُحُ أنْ تَكُونَ سَبَبًا للحَوادِثِ ولا يَنْصَرِمُ هُوَ ما لِلأفْلاكِ)[٢] كذا في النسخ التي رأيناها، وقوله «الذي يصح» مبتدأ، خبره «ما للأفلاك»، و«الدورية» صفة للحركات، ويمكن أن تكون «الدورية» خبرَ المبتدأ، وقولُه: «ما للأفلاك» بيانًا له أو خبرًا[٣] بعد خبر.

(١) * **قوله: (فإن الزمان وإن كان... إلخ)** تحقيقه: أن الزمان متجددٌ بنفسه، ومصداق حمل التجدد عليه نفسه، ولذا لا تفاوُت في تجدده، والحركة ليست كذلك؛ فإن تجددَها زائدٌ عليها، ولذا يتفاوت فيه بالسرعة والبطء، إلا أنه لذاتها من غير واسطة في العروض.

ثم الزمان وإن كان مقدارًا لكلِّ حركة فإن كلَّ حركة تتقدَّر به، لكن كان قائمًا بحركة الفلك الأعظم من حيث لا يجتمع أجزاؤها وحالًا فيها خاصة، فهو في الحقيقة نفسُ تجدُّد حركة الفلك الأعظم وانقضاؤها.

فيصح أن يقال: إنّ تجدُّد الزمان لِمحلِّه الذي هو الحركةُ لا لِذاته، فتأمل. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (والذي يصح أن لا ينقطع... إلخ)** القولُ بقِدَم الأفلاك، وعدم تناهي حركاتها وأوضاعها، واستنادِ الحوادث الغير المتناهية إليها، ظَهَرَ بعد المعلِّم الأول أرسطو على ما نقله صاحب «المِلَل والنِّحَل»، وهو عند القائلين بحدوث العالَم مُحال؛ لأن أزليّة ما سِوى الله تعالى عندهم ممتنعةٌ بالذات، ويجري برهان امتناع التسلسل في غير المتناهي مطلقًا مع الترتُّب والاجتماع وبدونهما.

فإن قلتَ: الحركة التوسطية بسيطةٌ ليس لها جزءٌ أصلًا، وأفراد المقولة التي يقع الحركة فيها ليست موجودةً بالفعل، والحركة على تقدير وجودها لها أجزاءٌ تحليلية غير موجودة في الخارج، فالتسلسل اللازم هاهنا هو التسلسل في الحركات والأوضاع التي هي ليست بموجودةٍ أصلًا في الخارج، وهذا التسلسل ليس بمُحالٍ بالاتفاق.

قلتُ: الأوضاع والحركات وإن لم يكُن لها وجودٌ عينيٌّ، لكن لها وجودٌ يحذو حذوَ الوجود الخارجي في ترتُّب الآثار، وبحسبه يجري فيها البرهان. (مير زاهد).

(٣) في الأصول الخطيَّة: «بيان له أو خبر».

والمعنى: الذي يصح أن لا ينقطع من الحركات هو الحركة الدورية التي كذا وكذا، وهو ما للأفلاك؛ فإنّ الحركات المستقيمة لا بُدَّ من انقطاعها؛ إذ لا يجوز وجود مسافة غير متناهية للبراهين الدالة على تناهي الأبعاد[1]، ولا استمرار للحركات المستقيمة بالتراجع والانعطاف لا للبرهان الدال على أن بين كلِّ حركتين مستقيمتين سكونًا، فإنّ المصنف لا يعتقده تامًّا كما ذكر في «المطارحات»[2][3]، وأفلاطون وغيره من الحكماء ينكرونه.

بل لأنّ الحركة المستقيمة إمّا طبيعية، أو قَسْرية، أو إرادية.

---

(١) * قوله: (إذ لا يجوز وجود مسافةٍ غير متناهية... إلخ) وأمّا الحركات على سبيل التناقص بناءً على انقساماتٍ غير متناهية، بمعنى لا تقف عند حد، والكُلُّ في حركة غير متناهية بالفعل. (مير زاهد).

(٢) انظر: «المشارع والمطارحات» العلم الثالث، المشرع الثالث (ص٣٧٥، ٣٧٦).

(٣) * قوله: (لا للبرهان الدال... إلخ) قرَّر البرهانُ تارةً بأن الوصول إلى المنتهى آنِيٌّ، وكذا الرجوع عنه، وهما متخالفان لا يمكن اجتماعهما، فلو لم يكُن بينهما زمانُ السكون يلزم تتالي الآنين.

ويَرِد عليه أن يمنع اجتماع الآنين؛ فإن آنَ الوصول هو طرف زمان الحركة الأولى، وآنَ الرجوع هو طرف زمان الحركة الثانية، وجاز أن يكون طرف الزمانين واحدًا كالنقطة المشتركة بين الحدَّين.

وتارةً بأن الميل إلى الوصول آنِيٌّ وكذا الميل إلى الرجوع لا يمكن اجتماعهما؛ لاستحالة أن يجتمع في جسمٍ الإيصال إلى حد والتنحية عنه، فوجب أن يكون كلٌّ منهما في آنٍ مغايرٍ لآنِ الآخر، فبينهما زمان السكون؛ لامتناع تتالي الآنين، وهو أيضًا لا يتم؛ فإنه لا ميل هاهنا إلا ميلًا مع الحركة الأولى، وميلًا مع الحركة الثانية، وكلٌّ منهما زمانِيٌّ كالحركة. (مير زاهد).

قول المحشي: (والتنحية عنه): في الأصل غير واضحة، والمثبت من «شرح المواقف».
انظر: «شرح المواقف»: (٦/ ٢٦٨).

وإنْ كانت طبيعيةً فيجب انقطاعُها عند الوصول إلى الحيِّز الطبيعي[١].

وإنْ كانت قسريةً فلا يمكن إلا في العنصريات؛ إذْ لا قاسِر[٢] في الأفلاك كما تقرَّر عندهم، ويجيء الكلام فيه.

وذلك القَسْر إمّا عن طبع القاسر أو إرادته:

فإنْ كان الأول فيجب انقطاعها عند وصول القاسر إلى حيِّزه الطبيعي.

وإنْ كان الثاني فيجب انقطاعها أيضًا؛ لأنّ ما تحت فلك القمر[٣] ممّا يمكن أنْ يكون له حركةٌ إرادية؛ أعني أنواع الحيوان، لا يحتمل الدوام؛ لتوقف أفعالها على الأبدان، ولا دوام لتلك الأبدان لوجوب تحلُّل التراكيب العنصرية. كذا في «الإشراق» وشرحه[٤].

وأقول: هذا إنما يتمُّ إذا كان القاسر جسمًا متحركًا يحرِّك المقسورَ مع حركته، وهو غير لازمٍ أصلًا؛ فإنّ ضرورة امتناع الخلاء تقسر الأجسام في حركاتها كما في القارورة إذا مُصَّت وكُبَّت على الماء[٥].

---

(١) * قوله: (فإن كانت طبيعية... إلخ) الطبيعة أمرٌ قارٌّ لا يقتضي الحركة التي هي غير قارٍّ، بل يقتضي أمرًا هو الحصول في حيِّزٍ خاص، ولم يتعرض بما يلزم على الشق الثالث اكتفاءً بما ذكر عن كون القاسر من الإرادة، فإن المحذور فيهما واحد. (مير زاهد).

(٢) في (ف): «قسر».

(٣) يقصد بـ(ما تحت فلك القمر) عالَم الكون والفساد، ويشمل عالم النفوس الإنسانية، والحيوان، والنبات، والجماد، والعناصر الأربعة.

(٤) انظر: «شرح حكمة الإشراق» للشيرازي (ص٣٨٠).

(٥) * قوله: (وأقول: هذا إنما يتم... إلخ) لا يخفى أن في عبارة المستدل مسامحة، والمقصود أنه لا دوام لأثر القاسر، فيجب انقطاع الحركة عند انقطاعه، والأمر في القارورة والحجَر ليس كذلك، إلا أنه ذكر ما هو كثير الوقوع من مواد القسر، فتفطن منه كليًا. (مير زاهد).

وأيضًا الإنسان يرمي الحجرَ إلى فوق وتنتهي حركة يده، والحجرُ بعدُ متحركٌ[١].

وليت شعري لِمَ لَمْ يُسند وجوب انقطاعها إلى وجوب الاستحالة في بسائط العناصر ووجوب الانحلال في المركَّبات؟! فليس في العنصريات جسمٌ واحدٌ بالشخص دائمٌ ليقبل الحركة المستقيمة الدائمة[٢].

ثم يبقى عليه أنه لِمَ لا يجوز أن تتصل الحركات المستقيمة بالأشخاص المتعاقبة، وهذا مشترك بين الوجهين[٣]؟!

وإنما يندفع بما ذكره بعض المحققين من أنّ الزمان شيء واحد متصل، فيجب استناده إلى ما هو مثله في الاتصال الوحداني[٤].

فثبت بهذه المقدمات أنّ الحركة المستقيمة لا تصلح للدوام والاستمرار، بل الصالحُ له هو المستديرة.

---

(١) تعقَّبه غياث الدين الدشتكي بأنه ما نقل تمامَ الكلام، وقرَّر ما نقله تقريرًا مختلَّ النظام، وأطال في تقرير كلام العلامة الشيرازي والرد على الدوّاني. انظر: «إشراق هياكل النور» (ص٢٩٣-٢٩٦).

(٢) * قوله: (وليت شعري... إلخ) فيه أن ما ثبت هو إمكان الاستحالة ـ أي: الانقلاب ـ ووقوعها في أنواع العنصريات البسيطة، لا وجوب الانقلاب في أشخاصها، فجاز أن يكون في العنصريات جسمٌ واحدٌ شخصيٌّ دائمُ الحركةِ لم يقبل الحركةَ المستقيمة. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (ثم يبقى عليه... إلخ) وأيضًا يبقى أن الإشراقيين أثبتوا عالَم المِثال، فلِمَ لا يجوز أن يكون حركة مستمرة دورية، أو مستقيمة قائمة بجسم مثالي؟ ولا يلزم التوافق بين العالمين في الأحكام، إلا أن يقال: الزمان من هذا العالم، وللمناقشة فيه مجال، فتأمّل. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (فيجب استناده إلى ما هو مثله... إلخ) كيف والزمان عرض واحد بالشخص، فكان محلُّه الذي هو الحركة واحدًا بالشخص بالضرورة. (مير زاهد).

والعناصر لا تحتمل الدوام، فهي إذَن فلكية، فثبت أنّ الحركة الصالحة للدوام هي الحركة الدورية الفلكية، هذا وفي تحقيق المطلب كلام طويل لا يحتمله المقام.

(وهِيَ) أي: الحركة الدورية الفلكية (سَبَبُ الحَوادِثِ الّتِي في عالَمِنا) عالم العناصر، وذلك بإعدادها المادةَ لقبول الصورة الحادثة[1].

مثال ذلك: أنْ تشرق الشمسُ على الماء فيتسخَّن متدرجًا إلى أن تزول عنه البرودة بالكُلِّية، ويتلطَّف فينخلع عن مادته صورة الماء ويصير هواءً بإفاضة المفارقِ الصورةَ الهوائيةَ عليها، ثم يتسخَّن الهواء أكثر حتى يصير ألطفَ وينخلعَ عن مادته صورة الهواء، فيفيض عليها صورة النار.

ولا يُظَنّ أن إعدادها إنما هو بسبب الكيفيات المحسوسة التابعة لأشِعَّتها فقط، بل هناك ارتباطات خَفِيّة لا يعلم كُنهها وتفاصيلها إلا قيوم السماوات

---

(١) * قوله: (وذلك بإعدادها المادة... إلخ) المراد بالمادة أعمُّ من المادة الأولى والثانية. وفيه إشارة إلى أنه لا تأثير لها إلا الإعداد، والمنجمون لمّا قصر نظرهم زعموا تأثيرها سوى الإعداد، كَذَّبَهم الشارع ﷺ وقال: «كذب المنجمون بربِّ الكعبة».

وإعدادها شاملٌ للبسائط العنصرية ومركَّباتها، وشاملٌ لِما هو بالكيفيات المحسوسة، واختلاف الفصول التابعة لأشعة الشمس، ولِما هو بغيرها من الارتباطات الخفية بين الكيفيات بحسب أوضاعها المخصوصة وبين العنصريات بحسب أوضاعها المخصوصة، وبالعنصريات بحسب أحوالها الخاصة التي لا يعلمها إلا خالق السماوات والأرض جَلَّ شأنُه وعَظُم برهانُه. (مير زاهد).

قول المحشي: (وقال: «كذب المنجمون...» إلخ) لا يوجد بهذا اللفظ، لكن معناه صحيح؛ ففي صحيح مسلم من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قلت: يا رسول الله إن الكُهّان كانوا يحدثوننا بالشيء فنجده حقًّا قال: «تلك الكلمة الحق، يخطفها الجِنّي فيقذفها في أُذن وليّه، ويزيد فيها مئةَ كذبة». «صحيح مسلم»: (٤: ١٧٥٠)، رقم الحديث (٢٢٢٨).

والأرضين، وإنْ شِئتَ فتتبَّع الآثار المجرَّبة للقرانات وغيرها في أحكام المواليد والسنين تبصر عجائبَ تَبْهر الألباب.

ثمّ أكَّدَ ما سبق بقوله: (**وإذا لم يَتَغَيَّر الفاعِلُ الأوَّلُ**) لاستحالة التغير عليه، كيف وقد تبيَّن أنه لا يقبل صفةً مغايرةً له، (**فَلا يَكُونُ سَبَبًا للحَرَكاتِ الحادِثاتِ**) وإلا لزم قِدَم تلك الحركات لقِدَم عِلّتها التامة[١].

(**فلَوْلا حَرَكاتُ الأفْلاكِ ما يَصِحُّ حُدُوثُ حادِثٍ**) لامتناع استناد الحوادث إلى القديم فقط كما عرفت، فلا بُدَّ من أمرٍ متجددٍ يحصل بانضمامه إليه العِلّة التامة لتلك الحوادث.

ثم بيَّنَ أن حركاتها إرادية فقال: (**وحَرَكاتُ الأفْلاكِ لَيْسَتْ طَبيعِيّةً؛ فإنّ الفَلَكَ يُفارِقُ كُلَّ نُقْطةٍ قَصَدَها**) بعين الحركة التي قصدها بها[٢]، (**والمُتَحَرِّك**

(١) * **قوله: (وإلا لزم قِدَم تلك الحركات)** لا يخفى أن قِدَم الحركات يلزم لو كان قِدَمها ممكنًا، لكنّه ليس بممكن بالضرورة.

وأمّا أن المعلول لا يتخلف عن العِلّة التامّة فهو بعد إمكانه.

فالأوْلى أن يقال: وإلا لَزِم تغيُّر الفاعل الأول. لكن للخصم أن يقول: الإرادة القديمة تعلقت في الأزل بوجودها في أوقاتٍ مخصوصة كما سبق.

والحقُّ أن سببها هو الفاعل الأول بشروطٍ وآلاتٍ لا يمكن تحقُّقها بدونها على ما سيجيء تفصيله. (**مير زاهد**).

(٢) * **قوله: (بعين الحركة التي قصدها بها)** الحركة لكونها متصلةً واحدةً تنقسم إلى حركاتٍ غير متناهية بإزاء النقاط الغير المتناهية في المسافة، وفي الحركة الطبيعية لا يمكن أن يفارق عن نقطة، وتلك النقطة بحركة واحدة من هذه الحركات، وإلا يلزم أن يكون الوصول إلى نقطة ملائمة للطبيعة وغير ملائمة لها في زمان واحد.

ولا شك أن الأمر في الحركة الدورية كذلك، فهي ليست طبيعية.

وبهذا يظهر أن النقضَ بالحركات المستقيمة الطبيعية نظرًا إلى حدود المسافة ساقطٌ. =

طَبْعًا إذا وَصَلَ إلى حَيثُ قَصَدَ وَقَفَ؛ إذْ لا يَهْرُبُ بِالطَّبعِ عَنْ مَطْلُوبِهِ) بالطبع.

ولا يمكن أن تكون قسرية.

قيل: لأنها لو كانت قسريةً لكانت على موافقة القاسر، فكانت الحركات متفقةً في الجهات والسرعة والبطء، وليس كذلك كما تشهد به الأرصاد.

وقيل: لأنه قد ثبت أنّ ما لا مبدأ ميلٍ طبيعيٍّ فيه لا يقبل الحركة[1]، وثبت أيضًا أنّ الأفلاك ليس فيها مبدأ ميلٍ طبيعيٍّ لأنها لا تقبل الميلَ المستقيم، والميلُ الطبيعي لا يكون إلا مستقيمًا؛ لأن الطبيعة تقتضي الحصول في الحيز[2] الطبيعي على أقرب الطرق وهو الخط المستقيم.

وقيل: لأن القسر شرٌّ ولا شرَّ في الأفلاك، بل هي خيرٌ محض.

وأنت خبيرٌ بأنّ شيئًا من الوجوه الثلاثة لا يسلم عن المنع:

أمّا الأول فكما مرّ[3].

وأمّا الثاني: فلأنّ دليل المقدمة الأولى كما ذكروه بعد تسليم مقدماته إنما يدل على أن ما ليس في ذاته مبدأُ ميلٍ ما لا يقبل الحركة القسرية.

= ولك أن تستنبط هاهنا أن المقصد في كلّ حركة طبيعية هو فردٌ من المقولة التي يقع الحركة فيها إذا وصل الجسم إليه وقف كما يشهد به النظر الصحيح، والحركة الدورية الفلكية لعدم انقطاعها ليست كذلك. (مير زاهد).

(١) في (ف) زيادة: «القسرية».

(٢) في (ر): «الموضع».

(٣) * قوله: (أمّا الأول فكما مَرَّ) أي: في قوله: «أقول: هذا إنما يتم إذا كان القاسر جسمًا متحركًا... إلخ»، وهذا المنع منعٌ للمقدمة الأولى، وفي الثانية أيضًا منع، فإن القسر أيضًا يجوز أن يكون عن إرادة القاسر، والقاسر يجوز أن يكون ممتنعًا. (مير زاهد).

ثم الثابت بالدليل أنّ الأفلاك ليس فيها مبدأُ ميلٍ مستقيم، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون فيها مبدأُ ميلٍ ما؛ لجواز أن يكون فيها مبدأُ ميلٍ مستديرٍ آخر، كذا قيل.

وأقول: يمكن الجواب بأنّ الميل المعاوق إما أنْ يكون مستقيمًا، وقد تبيَّن استحالتُه، [مع أنّ الميل المستقيم لا يعاوق المستديرَ أصلًا كما يظهر في الكرة المتحركة على مركزها، المنحدرة من فوق][1]، أو مستديرًا آخر، وهو أيضًا محالٌ؛ لأنه قد ثبت أن الطبيعة لا تقتضي الميل المستدير.

[لكن يبقى احتمال أن يكون الميل المستدير المعاوق إراديًا، والحركة المستديرة المحسوسة بقدر فضل الميل القسري عليه][2].

[والنفس المُريدة لا يمكن أن تقتضي حركةً وما يعاوقها معًا، وفيه منعٌ دقيق][3][4].

---

(١) زيادة من (ر، ف، ع، ش).
(٢) زيادة من (ر، ف، ع، ش).
(٣) ساقط من (ر، ف، ع، ش).
(٤) * هو أن المحال أن تقتضي حركة وما يمنعها بالكُلِّية، فإنه يستلزم اقتضاء النقيضين، وأمّا اقتضاء الحركة وما يعوق عن حدٍّ ما من سرعتها فلا نسلِّم استحالته؛ فإن ذلك رجع إلى تعيين حدها من السرعة، ولا محذور في اقتضاء الشيء الواحد الحركة وما يعين لها من السرعة، فتأمّل فيه ففيه ما فيه. (منه رحمه الله).
* قوله: (وفيه منعٌ دقيق) لعل هذا المنع أن النفس المريدة يجوز أن تقتضي ميلًا مستديرًا في مرتبة خاصة، والقاسر يقتضي شدةَ ذلك الميل، أو يقتضي مع القاسر ميلًا مستديرًا بالشركة، وكلٌّ منهما وحده لا يكون مستقلًا.
والحق أن المقصودَ هاهنا نفيُ القاسر الذي هو مانعٌ لفعل الطبيعة أو الإرادة، وأمّا ما هو موافقٌ له موافقةً فالغرض التعليمي لا يتعلق بنفيه. (مير زاهد).

وأمّا الثالث: فكلتا مقدمتيه غير بَيِّن ولا مُبَيَّن.

وأقول: لو كان فيها قاسر، فإن كان دائمًا[١] فيلزم تعطُّل الطبيعة عن فعلها، وإن ارتفع في الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان، وقد سبق أن الزمانَ وحدانيُّ الذاتِ متصلٌ واحدٌ، فيجب أن تكون الحركة الحافظة له كذلك[٢].

وإذْ قد ثبت أنّ حركات الأفلاك ليست طبيعية ولا قسرية (**فَلَيْسَ إِلّا أنْ حَرَكَتَهُ إِرادِيّةٌ**)، وقد يوجد في بعض النسخ[٣] بين هذه اللفظة وبين قوله: «فهي حي مدرك».

---

(١) في (ر، ف، ع، ش): «لو كان حركتها قسرية، فإن كان القسر دائمًا».

(٢) * قوله: (**وأقول: لو كان فيها قاسر... إلخ**) هذا مبنيٌّ على استحالة تعطيل الطبيعة، وهو ليس بيّنًا بنفسه، فلا بُدَّ له من بيان، ويختص بحركة الفلك الأعظم، والمدعى امتناع القسر في الأفلاك كلّها.

اللهم إلا أن يقال: إذا ثبت نفيُ القاسر في بعض الأفلاك ثبت في الكلّ بحكم الحدس. (مير زاهد).

(٣) هكذا في الأصول الخطيّة، والظاهر أن تكون العبارة: «وقد لا يوجد..».

[فصل في بيان المباشر القريب لتحريك الفلك،
وبيان أن المبدأ الأول يعطي كل شيء ما يليق باستعداده][١]

(فصلٌ) في بيان المباشر القريب لتحريك الفلك.

(**مُفِيضُ حَرَكَةِ الفَلَكِ نَفْسُهُ**) لِما ثبت أن حركته إرادية، والحركة الإرادية لا بُدَّ أن تستند إلى نفس المتحرك، ولأنّ المباشر لتحريك الجسم لا يمكن أن يكون عقلًا؛ إذ المعنيُّ بالعقل الذاتُ المجردة عن المادة وعلائقها بالكُلِّية[٢].

(**فَتَحْرِيكُها لِتَحَرُّكِ جِرْمِ الفَلَكِ**) في العبارة مسامحة، والمعنى: لجِرم الفلَك المتحرِّك. (**تَحْرِيكٌ اخْتِيارِيٌّ، وتَحَرُّكُ جِرْمِ الفَلَكِ بِتَحْرِيكِها تَحَرُّكٌ قَسْرِيٌّ**)؛ لأنّ المحرِّك وهو النفس المجردة ليس ذات الجسم ولا جزءًا منه، فهو خارج عنه.

(**فإنْ أخَذْنا جِرْمَ الفَلَكِ شَيْئًا عَلَى حِدَةٍ ونَفْسَهُ شَيْئًا عَلَى حِدَةٍ فحَرَكَتُها بِتَحْرِيكِ نَفْسِها**) الخارج عنها، (**فتَكُونُ حَرَكَتُها قَسْرِيّةً بِالنِّسْبةِ إلى النَّفْسِ**) لِما مَرَّ، وكان تأنيث الضمائر باعتبار الأفلاك [أو باعتبار السماء][٣].

(**وإنْ أخَذْناهُما مَعًا شَيْئًا واحِدًا فحَرَكَتُهُ حَرَكَةٌ إراديّةٌ**)؛ لأنّ مبدأها ليس أمرًا خارجًا عن المجموع.

---

(١) يعرض السهروردي في هذا الفصل بيان أن حركة الأفلاك اختيارية، وأن فكرة الخلق مبنيّة على العشق بين الفاعل والقابل، وأن المبدأ الأول يعطي كلَّ قابلٍ ما يليق باستعداده، ثم تكلم عن قاعدة (الإمكان الأشرف) وبيان أن هذا العالم أحسن العوالم الممكنة.

(٢) * **قوله: (لأن المباشر لتحريك الجسم... إلخ)** الأوْلى أن يُنبّه على أن المباشر للتحريك بحركة اختيارية ليس إلا نفسَ المتحرك كما لا يخفى. (مير زاهد).

(٣) زيادة من (ف، شن).

أقول: وهذا تحقيقٌ[١] لم نعثر عليه في كلام غيره[٢]، [ولا يرجع إلى حقيقة حكميّة؛ لأنّ مثل هذا الاعتبار جارٍ في الحركات الطبيعية بأن يقال: إذا اعتبر جِرم الأرض مثلًا شيئًا على حِدَة، وصورته النوعية شيئًا على حِدَة تكون حركتها قسريةً لخروج مبدئها عن المتحرك، لا سِيَّما على ما ذهب إليه المصنف من كون الصور النوعية أعراضًا قائمةً بالجسم الذي هو الجوهر الممتد المعلوم من بادئ الرأي، فإنّ ذات الجسم حينئذٍ متقوِّم بدونها، وإنما يتحصل بانضمامها أنواعُ الأجسام من الأرض والماء وغيرهما.

ثم على ما ذكره يكون ذلك القسر دائمًا، وتكون تلك الحركة القسرية بدون المَيل المعاوق، وكلاهما خلاف ما أطبق عليه الحكماء.

ثم إذا ساغ ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون لقاسرٍ آخر غير نفسه فلا تكون إرادية؟!][٣].

وإذا كانت حركتها إراديةً (**فَهِيَ حَيٌّ مُدْرِكٌ**)؛ ضرورةَ أنّ الإرادة لا تتحقق إلا بهما.

---

(١) في (ف): «شيء».

(٢) * قوله: (**وهذا تحقيقٌ لم نعثر عليه... إلخ**) بل راجعٌ إلى أن المحرك إن أخذ نفس المتحرك فالحركة يطلق عليها الحركة الاختيارية كما هو الاصطلاح، وإن أخذ أمرًا مباينًا للمتحرك فيطلق عليها الحركة القسرية لا على وفق الاصطلاح، وهذا كما يجري مع الإنسان ونفسه الناطقة. والغرض من هذا الكلام إشارة إلى أن النفسَ الفلكيةَ على خلاف ما ذهب إليه عامة المشائين مجردةٌ ومفارقةٌ عن جِرم الفلك.

وبهذا ظهر أن معنى قول المصنف رحمه الله: (**وإن أخذناهما معًا شيئًا**) أنّا إن أخذنا المتحرك والمحرّك شيئًا ونفسه؛ لأن نفس الشيء عبارة عن ذاته، وبينهما اتحاد. (**مير زاهد**).

(٣) * قوله: «**ولا يرجع إلى حقيقة حكمية... إلخ**» زيادة من (ر، ف، ع، ش).

(والأفلاكُ لا حاجةَ لَها إلى تَغَذٍّ)؛ إذْ لا يتحلل عنها شيءٌ، وإلا لقَبِل الحركة المستقيمة، وهذا الحكم وأخواته من أحكام المحدد، فإنّ البرهان إنما يقوم فيه، لكنهم يشركون سائر الأفلاك فيها بحكم الحدس.

(ونُمُوٍّ) لكونه فرع التغذية، ولأنه يستلزم الحركة المستقيمة، وهي عليها مُحال.

(وتَولِيدٍ) لكونه فرع التغذية أيضًا، ولأنّ غاية التوليد حفظ النوع بتعاقب الأشخاص، وإنما يُحتاج إليه حيث لا يقبل الشخص الدوام، وأشخاص الأفلاك دائمةٌ لا تقبل الفساد، فلا احتياج لها إلى توليد المِثل.

(ولا شَهْوةَ لَها) إذ المقصود منها حفظ الشخص أو النوع عن الفساد، وهي آمنةٌ عنه.

(ولا مُزاحِمَ) في المكان ونحوه، (ولا مُقاوِمَ لَها) في الوجود، (فلا غَضَبَ لَها) إذ المقصود من الغضب الاحترازُ من المزاحم والمقاوم.

وبالجملة: الشهوة والغضب يختصّان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة إلى غير ملائمة، ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتذُّ، أو يتصور أمرًا يقتضي إخراجه عن الحال الملائمة فيشتاق إلى دفعه.

(ولَيْسَتْ حَرَكَتُها للسّافِلِ؛ إذْ لا قَدْرَ له عِنْدَها) والأشرف لا يتحرك للأخسّ، وإلا لَكان الأخسُّ مؤثرًا في الأشرف بجعله فاعلًا؛ فإن العِلّة الغائية عِلّةٌ فاعليةٌ لفاعلية الفاعل[1].

---

[1] * قوله: (والأشرف لا يتحرك للأخس... إلخ) أي: أولًا وبالذات، فمقصود الأفلاك من الحركة أولًا وبالذات هو التشبه بالعالي والتشوُّق إليه بأن يحصل لها بالفعل الكمالاتُ التي هي بالقوة.
=

(ثُمَّ نَحْنُ إذا تَطَهَّرْنا عَنْ شَواغِلِ البَدَنِ) بمعونة الرياضات اللطيفة الملطِّفة للنفس، المزعجة إيّاها عن الانغماس في مهاوي عالم الزور والظُّلمة، (وتَأَمَّلْنا كِبْرِياءَ الحَقِّ، والخُرّةَ) لغة فهلوية، ومعناه على ما نُقل في «شرح الإشراق» عن زرادشت الآذربيجاني[1] صاحب كتاب «الزند»، النبي الكامل، والحكيم الفاضل[2]: نورٌ يسطع من ذات الله تعالى، وبه يرأس الخلقُ بعضهم بعضًا، ويتمكن كلُّ واحدٍ من عملٍ أو صناعةٍ بمعونته.

= ومقصودها ثانيًا وبالعَرَض إيصال المنفعة إلى السافل؛ أي: ما تحت فلك القمر.
وقد ذهب قومٌ ـ على ما نقله الشيخ الرئيس ـ إلى أن نفس الحركة لأجل العالي، وخصوصيتها ـ أي: كونها إلى جهة معيَّنة وكونها بحدٍّ معيَّن من السرعة والبطء ـ لأجل إيصال المنفعة إلى السافل.
وردّه الشيخ الرئيس بما حاصله: أن ما يدلُّ على نفي نفس الحركة لأجل السافل يدلُّ على نفي خصوصيتها لأجله.
ويمكن الرد أيضًا بأن الطبيعة لا وجود لها ـ أي: مطلقًا ـ إلا في ضمن الخصوصية، فإذا كانت الخصوصية لأجل شيءٍ كانت الطبيعة لأجله بالضرورة. (مير زاهد).

(١) زرادشت: مصلح ديني، وقيل: إنه نبي، اصطدم مذهبه بالطبقة الكهنوتية، فلقي حمايةً لدى الأمير فشتاسبا، وانتشر إصلاحه شيئًا فشيئًا.
احتفظ كتاب «الآفستا» بمقاطع من أشعاره يحاور فيها إلهَه آهورا مزاد، مات نحو (٥٨٣ ق. م).
انظر ترجمته في: «معجم الفلاسفة» للأستاذ جورج طرابيشي (ص٣٤٣).

(٢) * قوله: (صاحب كتاب الزند... إلخ) قد اختُلف في نبوته وكتابه، والجمهور على أنه ليس نبيًّا.
ولمّا كان كتابه مُشكِلًا شبيهًا بكتب الحكمة في الإشكال صنف في شرحه كتابًا سمّاه بـ«نا زند».
قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله: الكتاب الإلهي ينبغي أن ينتفع به الخواص والعوام، وكتاب «زند» ليس كذلك؛ ينتفع منه الخواص دون العوام. (مير زاهد).

وما يتخصص بالملوك الأفاضل يسمى «كِيان خُرَّة» على ما قال في «الألواح»: «الملك الظافر كيخسرو[١] المبارك أقام التقديس والعبودية، فأتته منطقية ربِّ القدس، ونطقت معه الغيب، وعرج بنفسه إلى العالم الأعلى متقشًا بحكمة الله، وواجهتْه أنوار الله مواجهةً فأدرك منها المعنى الذي يسمَّى «كِيان خُرَّة»، وهو ألقٌ في النفس [قاهرٌ][٢] يخضع له الأعناق»[٣] إلى هنا كلامه.

وإنما سَمَّوه بذلك لأنّ «خوره» في لغتهم: «النور»، وأضافوه إلى «الكيان» وهو «السلاطين» بلُغتهم بتقديم المضاف إليه على المضاف على ما هو دأب تلك اللغة.

ووصفه بقوله: **(الباسِطةَ)** لأنها توجب انبساطَ النفس وسعةَ إحاطتها علمًا وتأثيرًا.

(والنُّورَ الفائِضَ مِنْ لَدُنْهُ) أي: من عند الحق، إمّا مِن ذاته، أو مِن أنواره المجردة على الموجودات، وذلك النور به يهتدي كلُّ موجود إلى الكمال اللائق به.

---

(١) هو غياث الدين كيخسرو بن كيقباد، من سلاطين سلاچقة الروم، تسلطن بعد أبيه وهو شابٌّ يلعب، قَصَدَ أفراسياب طالبًا ثأر أبيه، فجرت بينهما حروب كثيرة، وظفر كيخسرو بأفراسياب وأتباعه واستوثقه في حديد ثقيل ثم ذبحه، وزهد عن الدنيا وترك المُلك، وعيَّن مكانه أعظم قواده بهراسب، وكانت مدة ملكه نحو ستين سنة، توفي سنة (٦٤٣هـ). انظر ترجمته في: «الوافي بالوفيات» للصفدي: (٢٤: ٢٨٥)، و«سلم الوصول إلى طبقات الفحول» لحاجي خليفة: (٣: ٣٧).

(٢) زيادة من (ف).

(٣) «شرح حكمة الإشراق» للشيرازي (ص٣٥٧)، وينظر أيضًا: «الألواح العمادية» (ص٩٨).

(وَجَدْنا في أَنْفُسِنا بُرُوقًا ذاتَ بَرِيق، وشُرُوقًا ذاتَ تَشْرِيق، وشاهَدْنا أَنْوارًا، وقَضَيْنا أَوْطارًا) أي: حوائج؛ من الاطلاع على الخفايا، والتصرف في عالم المثال والعناصر، وفي بعض النسخ (أَطْوارًا) وكأنه تصحيف.

(فَما ظَنُّكَ بِأَشْخاصٍ) هي الأجرام الفلكية (كَرِيمةِ الهَيئَةِ) لكونها على الشكل الطبيعي الذي هو أفضل الأشكال[1]. وفي بعض النسخ: «إلهِيّة» أي: مُقدَّسة عن الكيفيات المتضادة التي هي منشأ النقائص، أو عاشقة للأنوار الإلهيّة، وهو المناسب لقوله بعد ذلك: «لِعُشّاقٍ إلهِيِّين».

(دائِمةِ الصُّوَر) أي: قديمة الصور[2]، (ثابِتةِ الأَجْرام) لا تنتقل عن أمكنتها[3]، (آمِنةٍ مِنَ الفَساد) من فساد تلك الصور القديمة؛ (لِبُعْدِها عَنْ عالَمِ التَّضاد) عِلّةٌ للأحكام الثلاثة أو الأربعة.

(فَهِيَ لا شاغِلَ لَها) عن عالم النور، (فَلا يَنْقَطِعُ عَنْها شُرُوقُ أَنْوارِ اللهِ تَعالَى المُتَعالِية، وأَمْدادُ) بفتح الهمزة، جمع «مَدَد» (اللَّطائفِ الإلهِيّة).

---

(١) * قوله: (لكونها على الشكل الطبيعي... إلخ) الهيئة أعمُّ من الشكل.
والظاهر أنها على عمومها، والإضافة إلى الإله في النسخة الأخرى على الوجه الأول للتشريف.
والظاهر أن تشريفها بصفاتها الثبوتية والسلبية مطلقًا. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (أي: قديمة الصور) الدوام يتضمن القِدَم والبقاء، فتفسيرها بالقِدَم فقط غير ظاهر، وقد تقرَّر أن كلَّ أزَليٍّ أبَديٌّ. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (لا تنتقل عن أمكنتها) الأَوْلى: «عن أحيازها»؛ ليشمل الفلك الأعظم؛ فإن المكان عند المصنف رحمه الله هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المَحْويّ كما هو مذهب المشائين، قال في «الإشراق»: ما لا حاويَ له لا مكانَ له. والحيِّز أعمُّ منه ومن الوضع. (مير زاهد).

والغرض أنّ حركاتها ليست لداعٍ شهوانيٍّ ولا غضبيٍّ، بل لنَيل أمرٍ لذيذٍ قُدسيٍّ هو شروق الأنوار من مباديها عليها، فهي أشْبه بالحركات الصادرة عن النفوس المتجردة المنسلخة عن علائق الطبيعة لأجل البوارق القدسية والشوارق الأُنسية كما يشهد به أصحاب الوجد والشهود.

(**ولَولا أنّ مَطْلُوبَها غَيْرُ مُنْصَرِمٍ لانْصَرَمَتْ حَرَكاتُها**)؛ ضرورةَ وجوبِ انصرام الحركة بحصول غايتها المطلوبة منها، ولو انصرمت حركاتها ولو آنًا واحدًا لزم أن لا يوجد بعده حادثٌ أصلًا؛ لأنّ أول حادثٍ يقع بعده لا بُدَّ له من حوادثَ غير متناهية، وليس بين الانصرام وحدوثه حادثٌ أصلًا بالفرض، وسلسلة الحوادث المنصرمة ليست عِلّةً مستلزمةً له، وإلا لَكانت متصلةً به، فافهم ذلك[1].

(**فَلِكُلٍّ**) من الأفلاك (**مَعْشُوقٌ مِنَ العالَمِ الأعْلَى يُغايِرُ مَعْشُوقَ الآخَرِ**) وذلك لاختلاف حركاتها قدرًا وجهةً (**هُوَ نُورٌ قاهِرٌ، وهُوَ سَبَبُهُ، ومُمِدُّهُ بِنُورِهِ**) أي هو «ربُّ نوعه» المنحصر في شخصه[2]، (**وواسِطةٌ بَيْنَهُ وبَيْنَ الأوَّلِ تَعالَى، مِنْ لَدُنْهُ يُشاهِدُ جَلالَهُ، ويَنالُ بَرَكاتِهِ وأنْوارَهُ**).

---

(١) * قوله: (ولو انصرمت حركاتها... إلخ) وأيضًا على تقدير انصرامها ينصرم الزمان، فلا يوجد الحوادث المتعاقبة بحسب الزمان، بل لا يوجد حادثٌ زماني.
والحاصل أن المطلوب سلسلة الحركة المتجددة الواقعة في جانب الماضي لا تنقطع في هذا الجانب، وإلا يلزم انقطاع سلسلة الحركة في ذلك الجانب، واللازم باطل لِما ذكر ولما ذكرنا، فتأمّل. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (أي: هو ربُّ نوعه... إلخ) فمعشوقُ كلِّ فلَكٍ هو نوعٌ منحصرٌ في الشخص ربُّ نوعه، وربُّ النوع واقع في السلسلة العرضية، وواسطة في إفاضة الكمالات التي بعد الوجود، هذا عند الإشراقيين.
وأمّا عند المشائين فمعشوقُ كلِّ فلَكٍ هو العقل الذي هو واسطةٌ في إيجاده وواقعٌ في السلسلة الطولية. ولعل الأول يشهد به الفهم الثاقب والذهن الصائب. (مير زاهد).

(**فَيَنْبَعِثُ مِنْ كُلِّ إِشْراقٍ حَرَكةٌ**) تُناسب ذلك الإشراق[١]، وإن كان حقيقة تلك المناسبة مجهولة لنا ونحن في عالم الغُربة، كما يؤدي طربُ النفس فينا إلى الرقص والتصفيق.

(**ويَسْتَعِدُّ بِكُلِّ حَرَكةٍ لإشْراقٍ آخَرَ**) كما أن الإنسانَ يستعد بالحركات العبادية الوضعية الشرعية للشوارق القدسية.

بل المحققون من أهل التجريد قد يشاهدون في أنفسهم طربًا قدسيًّا مزعجًا، فيتحركون بالرقص والتصفيق والدوران، ويستعدُّون بتلك الحركة لشروق أنوارٍ أُخَرَ إلى أن ينقضي ذلك الحالُ عنهم بسببٍ من الأسباب كما يدل عليه تجارب السالكين، وذلك سِرُّ السماع وأصلُه الباعث للمتألّهين على وضعه[٢].

---

(١) * **قوله: (فينبعث من كلِّ إشراقٍ... إلخ)** هاهنا سلسلة الإشراقات والأوضاع، وإن كان مع كلِّ إشراقٍ كمالٌ آخر يكون ثلاث سلاسل، وإن اعتُبر معها الحركة تصير ستَّ سلاسل، وإن اعتُبر إرادة الحركة واستعداد الإشراق كما ينبئ عنه قول المصنف رحمه الله: (**ويستعد بكل حركة... إلخ**) يزيد عدد السلاسل. (**مير زاهد**).

قول المحشي: (تصير ست سلاسل) ورد في (أ): «انصرمت سلاسل».

(٢) * قال شيخ المشايخ جنيد البغدادي قُدِّسَ سِرُّه: أقرب الطرب إلى الله تعالى السماع. (**منه رحمه الله**).

وفي هذا المعنى قال المصنف قَدَّس الله سِرَّه: إن البرق الأول الذي يأتي لأرواح المحققين من حضرة الربوبية إنما يكون عن عوارض وطوالع، وتلك الأنوار التي تسقط على روح الصوفي السالك من عالم القدس إنما تكون مبهجة، إنها تتدفق مثل برقٍ خاطفٍ يلمع فجأة ويختفي فجأة، ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ﴾ [الرعد: ١٢].

ومن وجهةٍ أخرى فإن البروق الخاطفة تشير إلى أوقات أهل التجريد، والصوفية تسمي (العوارض) بالوقت، ولذا وجدنا أحد الصوفية يقول: الوقت أمضى من السيف، وقالوا أيضًا: الوقت سيف قاطع. =

حتى قال بعض أعيان هذه الطائفة: إنّه قد ينفتح للسالك في مجلسٍ من السماع ما لا ينفتح له في الأربعينيات(١).

وقد نُقل عن أفلاطون أنه كان إذا أراد أن يدعوَ حرَّك قوةَ نفسه بسماع الألحان المناسبة لما يريد تحريكَه من قوة القهر أو المحبة.

وقال بعض الأكابر من الصوفية: إنّ نِسبةَ السماع إلى قوة النفس نِسبةُ الزَّند والمِقدحة إلى النار، ولذلك حرَّموه على المبتدئين والمنهمكين في اللذات الجسمانية؛ فإنه يُهيِّج فيهم الشهواتِ الكامنةَ فيهم.

(**فَدامَ تَجَدُّدُ الإشْراقاتِ بِتَجَدُّدِ الحَرَكاتِ، ودامَ تَجَدُّدُ الحَرَكاتِ بِتَجَدُّدِ الإشْراقاتِ**)، وليس فيه دورٌ؛ فإنّ الحركة المنبعثة عن الإشراق غير المحرِّكة المُعِدّة له.

أقول: التحقيق أنّ لها إشراقًا متجددًا مستمرًّا وحدانيًا ينبعث عنه حركةٌ واحدةٌ مستمرّةٌ وحدانية(٢).

= وفي كتاب الله تعالى إشارات عديدة على ذلك كما قال: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [النور: ٤٣].

وسئل أبو بكر الواسطي: مِن أين يأتي تواجُد بعضِ الناس عند السماع؟ فأجاب: هناك برقٌ يظهر ثم يختفي.

انظر: «رسالة صفير سيمرغ» للسهروردي (ص٨٥).

(١) الأربعينية: الانقطاع عن الناس والاشتغال بالذكر والتوجه إلى الله أربعين يومًا.

حُكي عن سهل التستري أنه قال: مَن زَهِد في الدنيا أربعين يومًا صادقًا من قلبه مخلصًا في ذلك ظهرت له الكرامات. انظر: «الرسالة القشيرية»: (٢: ٥٢٩).

(٢) * قوله: (**أقول: التحقيق... إلخ**) اعلم أن معنى الحركة في مقولة أن يكون للمتحرك في كلّ آنٍ يفرض فردٌ من تلك المقولة لا يكون له قبل وبعد، وهذه الأفراد غير متناهية بإزاء =

بل هاهنا حركتانِ: إحداهما لنفس الأفلاك في الكيفيات الإشراقية، والأخرى لجِرمها في الوضع[1].

= آناتٍ غير متناهية وبالقوة لا بالفعل، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجِّح إن كان بعضها بالقوة وبعضها بالفعل، وانحصار غير المتناهي بالفعل بين حاصرين إن كان جميعها بالفعل، وليس معنى الحركة في المقولة أن تكون المقولة موضوعًا حقيقيًّا للحركة كما توهمه البعض؛ ضرورة أن محلَّها هو المتحرك، وهو الجسم، لا العرَض القائم به.

وقد ذهب بعضهم إلى أن معناه أن تكون المقولة جنسًا للحركة، فالآنُ مثلًا منه قارٌّ ومنه سَيّال، والآنُ السَّيّالُ هو الحركة، وعبارة الشارح حيث قال: (**إن لها إشراقًا متجددًا مستمرًا وحدانيًّا**) توهم ذلك.

وأنت تعلم أن الآنَ السيّالَ ليس حركةً بمعنى التوسط، ولا بمعنى القطع؛ فإن الحركة التوسطية تغير ثابت في نفسه، والحركة القطعية تغير ممتد سَيّال لا يتغير، والآن متغير لا تغير، بل ليس هاهنا متغير سيّال، وكأنّ الذاهب إليه اشتبه عليه وأخذ المتغير مكان التغير كما يشهد به النظر الصائب.

ولو كان الأمر كما ذهب إليه الذاهب لكان هناك كيفٌ سيّال أو أجزاء تحليلية مختلفة بالشدة والضعف، واللازم باطل؛ لأن الشديد والضعيف مختلفان بالنوع أو بالتمامية والنقصان، والأجزاء التحليلية ليست كذلك.

فأفراد المقولة بحسب الوجود العيني ليست بالفعل المحض؛ بل بين صرافة القوة ومحوضة الفعل، وبحسب الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي بالفعل المحض، وبه يسقط ما أُورد أنه يلزم على تقدير أن لا يكون أفراد المقولة بالفعل أن لا يكون للمتحرك الأيني مكانٌ بالفعل، ولا للمتحرك الكمي كمٌّ بالفعل، وهو باطل بالضرورة، فتأمَّل. (**مير زاهد**).

(١) * **قوله: (بل هاهنا حركتان... إلخ)** بل هاهنا حركات؛ لأن للأفلاك إرادات ضرورة أن حركتها إرادية.

وكذا الظاهر أن لها استعدادات للإشراقات كما ينبئ عنه قول المصنف: (**ويستعد بكل حركة... إلخ**)، وكمالات أُخَر تابعة لها.

إلا أن يقال: الأصل هاهنا هو الحركة في الإشراق حركة في الوضع، فاكتفى بالأصل ولم يتعرض بالفرع، فتأمَّل. (**مير زاهد**).

وينفرض في كلٍّ من الحركتين أجزاء، فإنْ قِيس الأجزاءُ إلى الأجزاءِ كان الحال كما ذُكر، وإنْ لوحِظ الحركتان بوحدانيَّتهما فالأُولى سببٌ لوجود الثانية، والثانيةُ سببٌ لبقاء الأولى، ولا محذور فيه، كما أن العقلَ المستفادَ شرطٌ لحدوث العقل بالفعل، وهو شرطٌ لبقاء العقل المستفاد.

(**ودامَ بِتَسَلْسُلِهِما حُدُوثُ الحادِثاتِ في العالَمِ السُّفْلِيِّ**)؛ فإنّ حركاتها تُعَدُّ المادةَ لقبول الحوادث كما مَرَّ ويجيء.

(**ولَولا إشْراقاتُها وحَرَكاتُها لَمْ يَحْصُلْ مِنْ جُودِ اللهِ تَعالَى إلّا قَدْرٌ مُتَناهٍ**) هو الأمور الثابتة من الأنوار والأجسام[1]، (**وانْقَطَعَ فَيْضُهُ**)؛ إذْ لمْ يحصل حينئذٍ الحوادثُ الغير المتناهية من طرف المبدأ، الغير الواقفة من حيث المنتهى.

والأنوار القاهرة وإنْ لم يدلّ براهينُ إبطال التسلسل على امتناع لا تناهيها لجواز أن تكون صادرةً بالاعتبارات العرضية[2] غير مترتبة، لكن الحدس الإشراقي يعطي أن لا يصدر عن كلِّ نورٍ نورٌ؛ لأن التنازل في مراتب النور يجعل النور ناقصًا إلى أن ينتهيَ إلى نورٍ قاهرٍ ضعيفِ القهر، قريبٍ من مرتبة النفوس، لا يكون له قوةٌ على إيجاد نورٍ آخر[3].

---

(١) * قوله: (هو الأمور الثابتة... إلخ) الأمور المعتبرة لا تكون إلا غير متناهية، مستندة إلى إشراقات الأفلاك وحركاتها، ولا يمكن أن تكون متناهيًا كما مَرَّ. (مير زاهد).

(٢) في (ر): «الوضعية».

(٣) * هذه عبارة الشيخ قُدِّس سِرُّه. (منه رحمه الله).

* قوله: (لكن الحدس الإشراقي... إلخ) لا يخفى أن ذلك في السلسلة الطولية، والكلام في السلسلة العرضية، والحدس الإشراقي لا يأبى أن يكون لنورٍ واقعٍ في السلسلة الطولية جهاتٌ لازمة غير متناهية ولو كانت اعتبارية يصدر عنه بحسبها أنوارٌ غير متناهية غير مترتبة، والشيخ الرئيس في «النجاة» جوَّز وجود ملائكة غير متناهية كما نقلنا عنه سابقًا. (مير زاهد).

أقول: وفيه نظرٌ يعرفه مَن عرف عرض المزاج[١]، واشتماله على مراتب غير متناهية بين طرفَي الإفراط والتفريط.

وربما يُجاب بأنّ مراتب الأنوار مجتمعة في الوجود، فلا يمكن لا تناهيها لترتُّبها في الشدة والضعف، فيجري التطبيق فيها، بخلاف مراتب عرض المزاج؛ فإنّ المجتمع منها في الوجود أمورٌ متناهية.

وأقول: على هذا يلزم تناهي النفوس المجردة بعين ما ذُكر بناءً على انحصار التمائز بين الأنوار في الشدة والضعف، فيجب أنْ يلتزم أنّ اختلاف الأنوار لا ينحصر فيهما، وحينئذٍ فيجوز أن يصدر منه تعالى باعتبار النِّسَب العرضية له إلى معلولاته أنوارٌ غيرُ متناهية تكون متمايزةً بأمورٍ أُخَر غير الشدة والضعف، فلا تكون مترتبةً أصلًا، فلا يتمُّ هذا الدليل.

على أنّ هذا المجيب مُصرِّحٌ بأن التمايز بين الأنوار ليس إلا بالشدة والضعف.

والأقرب أن يقال: إن اختلاف الأنوار المجردة عن المادة وعلائقها بالكُلِّية منحصرٌ فيهما، وأمّا اختلاف الأنوار المقارنة للمادة سواءٌ كانت حالَّةً فيها أو متعلِّقة بها كالنفوس فلا ينحصر فيهما.

---

(١) * **قوله: (يعرفه من يعرف عرض المزاج)** قالوا: كل نوعٍ من المركَّبات له مِزاجٌ محصورٌ بين طرفَي إفراط وتفريط، وإذا جاوزهما هلك.

وذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة.

وبهذا الاعتبار يُتوهم بين الطرفين امتداد يُسمى عرض المزاج، والظاهر أنه لا يختص بالنوع، بل يتحقق في النوع والصنف والشخص جميعًا، وتلك الأمزجة ليست موجودة بالفعل، فعدم تناهيها لا ينافي أن يكون لها طرفان، بل عدم تناهي هذه الأمزجة بمعنى أنها لا تقف عند حدٍّ كعدم تناهي الأجزاء المقدارية، فحديث عرض المزاج هاهنا لا يخلو عن خدشة، فلا تغفل. (مير زاهد).

كيف والبديهة تحكم باختلاف بعض مراتب النور المحسوس بالشخص مع اتفاقها في الشدة والضعف، كالأجسام المتساوية في قبول النور، المتحدة النسبة إلى النَّيِّر، فإنّ الأنوار العارضة[1] لها حينئذٍ مختلفةٌ بالشخص لاختلاف محالِّها مع عدم اختلافها في الشدة والضعف؟!

ويمكن أن يُراد أنه لمْ يحصل حينئذٍ من صور الأجسام إلا قدرٌ متناهٍ.

(**إذْ لا تَغَيُّرَ في ذاتِ الأوَّلِ تعالَى ليُوجِبَ التَّغَيُّرَ**)، وتغيُّر المعلول مع ثبات العِلّة على حالها مُحال.

(**فاسْتَمَرَّ بِجُودِ الحَقِّ**) سيجيء تفسير الجود (**حُدُوثُ الحادِثاتِ بِوَجْدٍ دائِمٍ لِعُشّاقٍ إلهِيِّين**) أي: متجردين عن العلائق الهيولانية حسبما يمكن لها، كما يقال للمستكملين المتجردين: «إلهِيُّون»[2]. أو عُشّاقٍ للأنوار الإلهية التي هي العقول التي يتشبه بها تلك الأفلاك.

(**يَلْزَمُ حَرَكاتها نَفْع السّافِلِين**) بالقصد الثاني وبالعَرَض، لا بالقصد الأول وبالذات؛ فإن العالي لا يفعل للسافل؛ إذْ لا قَدْر له عنده كما مَرَّ.

ويمكن أن يُشبَّه ذلك بالاجتماع بين الذكر والأنثى المنبعث عن المحبة الشهوانية، واستتباعه لحصول النسل مع كونه غيرَ مقصودٍ لهما.

---

(١) في (ر): «الفائضة».

(٢) * قوله: (**أي متجردين عن العلائق... إلخ**) النسبة إلى الإله للتشريف، والظاهر أنه سبب الكمالات الثبوتية والسلبية مطلقًا التي هي حاصلةٌ للعقول والنفوس الفلكية، لا سبب الكمال السلبي الخاص، أي التجرد فقط، فلا حاجة في الوجه الثاني لتفسير «إلهِيِّين» بما فسَّر. (مير زاهد).

(وَلَيْسَ أَنَّ حَرَكاتِ الأَفْلاكِ تُوجِدُ الأَشْياءَ)؛ فإنّها تنعدم مع وجود معلولاتها[١].

ثم كيف يوجِد الأمرُ الغيرُ القارِّ أمرًا قارًّا كالنفوس البشرية والصور العنصرية؟! (ولَكِنَّها تُحَصِّلُ الاسْتِعْدادات) لا بمعنى أنها الموجِد لتلك الاستعدادات؛ فإنها أيضًا من جملة الأشياء، بل بمعنى أنها شرطٌ لحصولها[٢].

(ويُعْطِي الحَقُّ الأَوَّلُ لِكُلِّ شَيْءٍ ما يَلِيقُ باسْتِعْدادِه)؛ إذ لا بخل فيه تعالى عن ذلك، بل هو الجواد المطلق، لا يتوقَّف فيضُه إلا على استعداد القابل[٣].

فإن قلتَ: الاستعدادات أيضًا من جُوده وفيضه كما أشرت إليه، ولا بخل فيه تعالى، فما السبب في اختلافها؟

---

(١) * **قوله: (فإنها تنعدم... إلخ)** حركات الأفلاك ليست عِلّةً من حيث الذات الثابتة، بل من حيث النِّسَب السَّيّالة، وهي بهذه الحيثية تنعدم مع وجود المعلول، وعدمُ العِلّة مع وجود المعلول باطلٌ بالضرورة، نبَّه عليه بعبارة أخرى بقوله: **(ثم كيف... إلخ)**. **(مير زاهد)**.

(٢) * **قوله: (لا بمعنى أنها الموجدة... إلخ)** قد اختُلف في الاستعداد؛ فقيل: إنه نفس التهيُّؤ نحو الكمالات. وقيل: إنه كيفية من الكيفيات الأربعة.

وعلى كل تقديرٍ هو موجود في نفس الأمر لا بُدَّ له من عِلّة موجِدة، والاتصافُ به أيضًا اتصافٌ خارجي لا بُدَّ له من محلٍّ موجود في الخارج.

ثم هاهنا إشارة إلى أن الحركات الفلكية شرطٌ لوجود المعلول بواسطة أنها شروطٌ لاستعداده واسطةٌ في العروض، وليست شروطًا له حقيقة، بل الحركات الفلكية عِلَل مُعِدّة لوجود المعلول، والاستعدادات شروط له وليست عللًا مُعِدّة له كما توهم، وإلا يلزم أن يكون بين كل استعداد وبين المعلول استعداداتٌ غير متناهية، وهو مع كونه غير معقول يستلزم عدمَ تحقُّق المعلول. **(مير زاهد)**.

(٣) * **قوله: (لا يتوقف فيضه إلا على استعداد القابل)** أي: في عالَمنا هذا المشاهَد، وإلا ففي العالم الذي بين القوة والاستعداد يتوقف على جهات وشروط أُخَر. **(مير زاهد)**.

قلتُ: اختلاف الاستعدادات عندهم لاختلاف الاستعدادات السابقة عليها، وهكذا إلى غير النهاية، والتسلسل فيها تسلسلٌ في الحوادث، ولا محذور فيه لعدم اجتماع آحادها كما قرّروه في موضعه[١].

وأقول: التحقيق أن للمادة العنصرية حركةً في الكيفية الاستعدادية، كما أن للأفلاك حركةً وضعيةً في أجرامها، وحركةً كيفيةً إشراقيةً في نفوسها، والحركة الاستعدادية العنصرية مستندةٌ إلى الحركة الوضعية الفلكية، وهي مستندةٌ إلى الحركة النفسانية المذكورة على النحو الذي سبق تقريره.

وكلٌّ من تلك الحركات الثلاث حركةٌ وحدانيةٌ مستمرّةٌ كما أشرنا إليه من قبل، فإذا اعتبر وحدانيتها كان ترتُّبها على ما ذكر[٢].

---

(١) * قوله: (قلت: اختلاف الاستعدادات... إلخ) موجدُ كلِّ استعدادٍ من هذه الاستعدادات هو الحقُّ سبحانه، والاستعداد السابق عليه شرطٌ له وجودًا وعدمًا، وليس كل ما هو عِلّةٌ لشيء وجودًا وعدمًا عِلّةً مُعِدَّةً له.

وقد خطر ببالي في سالف الزمان هاهنا سؤال وجواب:

السؤال أنهم جعلوا في الأوضاع الفلكية والاستعدادات العنصرية العدم اللاحق بوجود السابق في الزمان اللاحق شرطًا لوجود اللاحق، ولم يجعلوا العدم السابق على الوجود اللاحق في الزمان السابق شرطًا لوجود السابق، مع أنه لا فرق في لزوم هذا العدم اللاحق لوجود اللاحق، ولزوم ذاك العدم السابق لوجود السابق، فجعل أحدهما شرطًا دون الآخر تحكم.

والجواب أن كلامهم واقعٌ فيما وقع من الحوادث وعِلَلها الحادثة، ولا شك أن الوضع السابق مثلًا بحسب وجوده وعدمه اللاحق حادث، وله حين الوضع اللاحق نحوٌ من الوقوع، بخلاف الوضع اللاحق؛ فإنه بحسب عدمه السابق أزلي، بل معدومٌ صِرف، وبحسب الوجود وإن كان حادثًا لكن عِلّيته للوضع السابق غير معقول، وحين الوضع السابق كان على عدمه السابق، وليس له نحو من الوقوع، فتدبر جدًّا لعله يحتاج إلى لطف القريحة. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وكلٌّ من تلك الحركات الثلاث... إلخ) المتحرك حالَ كونِه متحركًا له تغير ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم نسبةً إلى الحدود المفروضة التي هي أفراد ما وقعت الحركة فيه.=

ثم إذا فُرض فيها الأجزاء كان كلُّ جزءٍ لاحقٍ مستندًا إلى سابقه.

إذا تمهَّد ذلك فنقول: إذا كان السؤال عن سبب الاستعدادات الجزئية فالجواب ما ذُكر أولًا.

وإن كان عن سبب الحركة الوحدانية الاستعدادية بالنسبة إلى المادة فالجواب أن ماهيّة تلك المادة مخصصة لتلك الحركة[1].

ولذلك قال بعض المحققين من أئمة الكشف والعِيان: إن الاستعدادات

= ذلك التغير من حيث الذات قارٌّ، ومن حيث النسب غير قارٍّ، وراسمٌ في الخارج أو في الخيال على اختلاف القولين تغيرًا ممتدًّا سيّالًا غير قارٍّ.

فهاهنا ثلاثة أمور:

- الأول: التغير البسيط القارّ، ويقال له: «الحركة» بمعنى التوسط.
- والثاني: ذلك التغير من حيث النسب إلى الحدود المفروضة.
- والثالث: تغيُّر ممتد سيّال، ويقال له: «الحركة» بمعنى القطع.

فاعتبار الوحدانية هو الأمر الأول، واعتبار الأجزاء حقيقة أو لا حقيقة هو الأمر الثاني أو الثالث، أو أن اعتبار الوحدانية هو اعتبار الجملة من حيث الجملة، واعتبار الأجزاء اعتبار كلٍّ واحد واحد. **(مير زاهد)**.

قول المحشي: (تغيُّر ينتزع عنه العقل) ورد في (ب): «يعتبر فيه العقل».

(١) * **قوله: (إذا كان السؤال عن سبب... إلخ)** السؤال عن الحركة الجزئية وعن الاستعداد الجزئي سؤال واحد، وكذا عن الحركة الوحدانية وعن الاستعداد الكلي سؤال واحد.

والسؤال الثاني بالنسبة إلى المادة وبالنسبة إلى الشخص المادي أيضًا واحد.

وحاصل الجواب عن هذا السؤال أن المادة العنصرية وإن كانت واحدةً بالذات، لكن صارت بواسطة العوارض والاستعدادات اللاحقة متكثرةً بالعرض، فالاستعداد معتبر في تعيُّن المادة.

فهذا السؤال يرجع إلى أن تلك المادة لِمَ صارت تلك المادة؟ أو هذا الشخص المادي لِمَ صار هذا الشخص؟ فتأمّل. **(مير زاهد)**.

الجزئية الوجودية مجعولة مستندة إلى الاستعدادات الكُلّية الغير المجعولة[1].

فتحدَّس من ذلك بضربٍ من الإجمال سِرَّ الاختلاف الواقع بين الأفراد في النقص والكمال، وسيجيء لهذا مزيدُ تفصيلٍ في أثناء المقال في ثاني الحال.

(وإذا لمْ يَتَغَيَّر الفاعِلُ فيَتَجَدَّدُ الشَّيءُ المَعْلُولُ لَهُ بِتَجَدُّدِ اسْتِعْدادِ قابِلِهِ، والشَّيءُ الواحِدُ يَجُوزُ أنْ يَتَجَدَّدَ أثَرُهُ ويَخْتَلِفَ لِتَجَدُّدِ أحْوالِ القابِلِ واخْتِلافِها لا لِاخْتِلافِ حالِه) فإنّه يحصل بانضمام أحوال القابل إلى الفاعل عِلَلٌ مختلفةٌ تقتضي معلولاتٍ مختلفة.

ثم أشار إلى تقريبه إلى الأفهام، وإزاحة ما عسى يعتري الطالبين في هذا المطلب من الأوهام، بضرب مثالٍ يطاوع فيه الوهم العقل كما هو دأبُه حسبما كرَّر وقرَّر؛ إذ الكلام مع المسترشدين الذين غرضُهم تحليةُ النفوس بصور الكمال، لا تتبُّع موارد الجدال، ومصارع القِيل والقال، فقال:

(ولْيَعْتَبِرِ الإنْسانُ بِفَرْضِ شَخْصٍ لا يَتَحَرَّكُ ولا يَتَغَيَّرُ، وتَحَرَّكَ إلى مُقابِلِه ـ ضَرْبًا للمَثَلِ ـ مَرايا مُخْتَلِفةٌ بِالصِّغَرِ والكِبَرِ، والصَّفاءِ والكُدُورةِ، فَيَحْدُثُ فِيها مِنْهُ) من ذلك الشخص **(صُوَرٌ مُخْتَلِفةٌ بِالصِّغَرِ والكِبَرِ وكَمالِ ظُهُورِ اللَّونِ ونُقْصانِهِ، لا لِتَغَيُّرِ صاحِبِ الصُّورةِ واخْتِلافِهِ، بَلْ للقَوابِلِ)** المختلفة.

---

[1] * قوله: (إن الاستعدادات الجزئية الوجودية... إلخ) الجزئية والكلية من الجزئي والكلي، أو من الجزء والكل، وتقييد الجزئية فقط بالوجودية؛ لأن الموجود من الاستعداد هو الجزئي، والجزء والكلي والكل منه اعتباري.
هذا إن أخذ نفس الاستعداد، وإن أخذ الحركة فيه فالأمر بالعكس، فتعرّف. (مير زاهد).

فالشخص بمنزلة العِلّة، والمرايا بمنزلة المواد، واختلافُها في الأوصاف بمثابة اختلاف الاستعدادات، واختلاف الصور [بمثابة][(١)] اختلاف الصور والأعراض[(٢)].

(فَرَبَطَ الحَقُّ جَلَّ كِبْرِياؤهُ الثَّباتَ بِالثَّباتِ) أي: الأمور الثابتة بالأمور الثابتة، (والحُدُوثَ بِالحُدُوثِ) الحوادث بالحوادث[(٣)]؛ فإن العناية الإلهية لمّا اقتضت حدوثَ الحوادث انتهت سلسلة الإيجاد إلى أمرٍ ثابتٍ بالذات، مستلزمٍ لاختلاف إضافات ونِسَبٍ متعاقبة[(٤)]، وذلك هو الحركة الدورية

---

(١) زيادة من (ف)، ووردت العبارة في (ع): «واختلافها في الأوصاف بمثابة اختلاف الاستعدادات واختلاف الصور والأعراض».

(٢) * قوله: (فالشخص بمنزلة العِلّة... إلخ) هذا التمثيل يدل على أن الطبائع الكُلّية والأشخاص كليهما مستندة إلى الواجب تعالى؛ إلا أن الطبائع مستندة إليه تعالى بلا واسطة القابل وأحواله لعدم تغيرها واختلافها، والأشخاص مستندة إليه بواسطتهما لتغيرها واختلافها. والطبيعة والشخص وإن كانا متحدينِ في الوجود، لكن هذا الوجود الواحد من حيث هو مضاف إلى الطبيعة بمحض عناية الله تعالى، ومن حيث هو مضاف إلى الشخص بعناية الله تعالى بواسطة المواد والاستعدادات؛ ولذلك سمَّوا وجودَ الطبائع وجودًا إلهيًا ووجودًا قبل الكثرة، ووجودَ الأشخاص وجودًا طبيعيًا ووجودًا بعد الكثرة. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (فربط الحق... إلخ) هذا يُتصور على وجهين:

- الأول: أن يجعل الحقُّ سبحانه ذاتَ الأسباب والمسبَّبات على نحوٍ يقتضي الربطَ بينهما.
- والثاني: أن يجعل نفس الربط والعلاقة.

فالربط على الأول مجعولُ الحق بالعرَض، وعلى الثاني مجعولُه بالذات. وعلى كل تقديرٍ الأسبابُ أسباب حقيقية، وليست أسبابًا عادية كما زعمه كثير من المتكلمين. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (مستلزم لاختلاف إضافاتٍ ونِسَبٍ متعاقبة) وذلك الأمر الثابت مستلزمٌ لكونه ذا إضافات ونِسَب متعاقبة، وهو معنى ثابت، وليس مستلزمًا لنفس تلك الإضافات والنسب فإنها غير ثابتة، والأمر الثابت لا يستلزم إلا أمرًا ثابتًا بناءً على أن لوازم الماهية مستندة إلى نفس الماهية على ما قررنا آنفًا، فالجهة التي استندت إليها الحوادث في الحقيقة هذه النسب الغير الثابتة، لا كون الحركة ذا نِسَب غير ثابتة، فإنه ثابت. (مير زاهد).

الدائمة، فمِن حيث دوامها استندت إلى العِلّة القديمة، ومن حيث حدوثها استندت إليها الحادثات.

وتفصيله: أن الموجود من الحركة أمرٌ وحدانِيٌّ مستمر[١]، هو التوسُّط بين المبدأ المتحقق أو المفروض وبين المنتهى بأحد الوجهين[٢]، وهو شخصٌ واحدٌ يلزمه اختلاف النِّسَب بالقياس إلى الحدود المفروضة في المسافة، حتى إذا اعتبر بالقياس إلى حدٍّ ما من تلك الحدود صار التوسط المذكور الذي هو الكون في الوسط باعتبار هذا العارض كونًا في ذلك الحد من الوسط، فهي أمرٌ دائمٌ باعتبار ذاته، حادثٌ باعتبار تلك النِّسَب العارضة له بحسب الفرض، فمن حيث الذات الثابتة استندت إلى العقل الثابت، ومن حيث النِّسَب المتعاقبة عليها استند إليها الحوادث.

---

(١) * قوله: (وتفصيله أن الموجود من الحركة... إلخ) قد طال الكلام في أن الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج، أو ليست موجودة فيه.
وأنا قلت: الحركةُ بهذا المعنى أمرٌ ممتدٌّ غير قارٍّ، ذو أجزاءٍ تحليلية وحدودٍ مفروضة، لها أعدام سابقة ولاحقة بحسب الوجود مطلقًا، لا بحسب الوجود في آنٍ دون آن، أو زمانٍ دون زمان.
كما أن الممتد القارَّ أجزاؤه قارّة بحسب الوجود مطلقًا.
ولا شك أن كل مركَّبٍ كان أجزاؤه معدومة سابقًا ولاحقًا ليس له وجودٌ عيني.
فليس للحركة بمعنى القطع وجودٌ في الأعيان، بل في الخيال، لكن ذلك الوجود يحذو حذو الوجود الخارجي على نحو وجود الأشياء في الماضي بأن يرتسم في الخيال من الحركة بمعنى التوسط بحسب النسب والإضافات أمرٌ ممتدٌّ على صفة المُضِيّ، فتأمّل ولا تغفل. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (بين المبدأ المتحقق... إلخ) تعدُّد المبدأ والمنتهى بحسب الفرض لا يوجب إلا تعدد التوسط بحسب الفرض؛ فإن الحركة الفلكية بمعنى التوسط عندهم شخص واحد مستمر دائم.
والحق أن الحركة بهذا المعنى تغيُّر حاصل للمتحرك ما دام متحركًا، هو ثابتٌ من حيث الذات، وسيّالٌ من حيث أن يعرض له اشتقاق أكوان باعتبار الحدود المفروضة التي هي أفراد المقولة التي وقعت الحركة فيها، والحيثية الأولى إطلاقية والثانية تقييدية. فذِكر المبدأ والمنتهى هاهنا ليس ضروريًا، وإطلاق التوسط عليه بالنظر إلى بعض أنواعه. (مير زاهد).

هذا خلاصة كلامهم.

ولا يخفى عليك أنه يبقى الكلام في استناد تلك النِّسَب المتعاقبة إلى الذات القديمة، ولا يُجدي نفعًا ما يقال: إنها أمورٌ فرضيةٌ لا تستدعي عِلَلًا خارجية. فإنه لا شكَّ في أنها ليست فرضيةً محضةً كزوجية الثلاثة، وكيف يصير مثل ذلك مرجِّحًا للموجود الخارجي[١]؟! بل لها نحوٌ من الوجود، سواءٌ كان بالفعل في نفس الأمر، أو في مرتبة من مراتب القوة، أو ما شئتَ فسَمِّهِ؛ فإنّا نعلم بديهةً أن للمتحرك في آنِ الوصول إلى حدٍّ مفروضٍ من المسافة حالةً ما لم تكن له قبل هذا الآنِ ولا تكون له بعده، ومثل هذا لا بُدَّ له من مرجِّح موجود بالفعل أو في مرتبة من مراتب القوة على نحو ما مَرَّ.

بل الوجهُ في تحقيق المقام أن يقال: إن المرجِّح لكلِّ واحدٍ من النِّسَب هو النِّسَبُ السابقةُ عليه، وهكذا، فإن اعتبر الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة إلى العِلَل الثابتة، وإن اعتبر النِّسَب المتعاقبة وفرض لها أجزاء بحسب تلك النِّسَب كان كلُّ واحدٍ منها مستندًا إلى السابق عليه[٢][٣].

---

(١) * قوله: (وكيف يصير مثل ذلك مرجِّحًا للموجود الخارجي؟!) وكيف يكون لازمًا للموجود الخارجي. (مير زاهد).

(٢) أطال الشارح في تقرير الكلام عن سبب وجود الحوادث في تعليقاته على «الرسالة الزوراء»، فليطالعها من أراد. انظر: «الرسالة الزوراء والتعليقات عليها» للعلامة جلال الدين الدوّاني (ص١٥).

(٣) * قوله: (وفرض لها أجزاء... إلخ) النِّسَب المتعاقبة في السلسلة المأخوذة منها أجزاءٌ بالفعل، وفي الحركة بمعنى القطع أجزاءٌ بالقوة، وفي الحركة بمعنى التوسط عوارض. وكما أن كلَّ جزءٍ مستند إلى السابق كذلك كلُّ عارضٍ مستند إليه، فلا حاجة إلى فرضها أجزاء. (مير زاهد).

قيل[١]: كما أن هذه الحركةَ متصلة مستمرة لا جزء لها في نفس الأمر بل بحسب الفرض، كذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية؛ فإن العقل السليم يحكم بأن استمرار المعلول واتصاله تابعٌ لاستمرار العِلّة واتصاله.

ويظهر من هذا أن معنى عدم الحوادث ليس هو العدم الحقيقي بمعنى ارتفاع الماهيّة في الخارج، بل الإضافي وهو عدمُ الشيء عن شيءٍ آخر، كما تنتقل الصفة عن الموصوف فيقال: إنها عُدمت عنه. أو كما يبعد الشيء المُبْصَر عن الشخص المُبْصِر فيقال لذلك الشيء: إنه عُدِم عن الحِسّ. وهذا على الحقيقة تغيُّرٌ وانتقال، وإنما يقال له: «عُدِم» على طريق المجاز، وتصوُّرات هذه المعاني دقيقة. انتهى كلام القائل[٢].

وأقول: قد أسلفنا في بحث استناد الاستعدادات العنصرية إلى الحركات الفلكية نظير ذلك.

وقد رأيت مثله في الفصول الأفلاطونية.

وأنت خبيرٌ بأنّ ما ذكره من اتصال الحوادث وأن ليس لها جزء بالفعل لا يتأتّى في النفوس الإنسانية على تقدير حدوثها؛ فإنّه لا يُعقل كونها أجزاءً فرضيةً لأمر وحدانِيّ، لكن هذا القائل يقول بقِدَم النفس كما صرَّح به في كتبه وينقل عن أفلاطون أيضًا[٣][٤].

---

(١) * قائله ابن كمونة. (منه رحمه الله).

(٢) انظر هذا المعنى في «شرح التلويحات» لابن كمونة: (٣: ٢٣٠).

(٣) انظر: «شرح التلويحات» لابن كمونة: (٣: ٤٢٠ وما بعدها).

(٤) * قوله: (لا يتأتّى في النفوس الإنسانية... إلخ) بل لا يتأتّى في غيرها أيضًا من الحوادث التي لا نشك في وجودها بالفعل.

=

(وهُوَ) تعالى (المَبْدَأُ والغايةُ في ذَلِكَ الرَّبْطِ) يعني أنه تعالى كما هو عِلّةٌ فاعليّةٌ لنظام العالم وترتيب الوجود فهو غايةٌ له أيضًا.

والمراد بالغاية[1] ما يترتب على الفعل ترتُّبًا ذاتيًا، فإن كان حاملًا للفاعل على الإقدام بالفعل يُسمَّى غرضًا بالقياس إلى الفاعل، وعِلّةً غائيّةً بالقياس إلى الفعل، فالغاية أعمُّ، وقد يخص الغاية بما لا يكون حاملًا فيباين بهذا المعنى للغرض[2].

وأفعال الله تعالى غير معلَّلة بالأغراض؛ لِما سبق من أن العِلّة الغائية هي العِلّة الفاعلية لفاعلية الفاعل، فهي التي[3] تجعل الفاعل فاعلًا، فلو كان كذلك لَكان الواجبُ ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره، وهو العِلّة الغائية.

نعم لها غاياتٌ هي حِكَمٌ ومصالحُ لا تُحصى معلومةٌ له تعالى، لكنّها ليست مؤثرةً في ذاته بجعله فاعلًا.

= وبالجملة: هذا القول خارجٌ عن طور العقل وأفحشُ من القول بالكمون والبروز. وما نقل عن أفلاطون من مثل ذلك فكأنه من قبيل الرموز التي لا يُهتدى إلى ظاهرها. (مير زاهد).

قول المحشي: (بالكُمون والبروز) وردت في (أ): «بالكمون والبرود».

(١) في (ف) زيادة: «بحسب المشهور».

(٢) * **قوله:** (**فالغاية أعم... إلخ**) فإطلاق الغاية عليه تعالى يصح بالمعنى العام والخاص، لكن المراد بالترتب في تفسير الغاية أعم من الترتب الحقيقي والمجازي على طريق عموم المجاز.
ثم الأَوْلى نظرًا إلى لفظ الغاية وكونها في مقابلة المبدأ أن يعتبر فيها كونها نهاية الفعل.
قال السيد قُدِّس سِرُّه الشريف: إذا ترتب على فعلٍ أثرٌ فذلك الأثر من حيث إنه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدةً له، ومن حيث إنه على طرف الفعل ونهايته يسمى غايةً له.
ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الاسمين بالاعتبارين إن كان سببًا لإقدام الفعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضًا ومقصودًا، وبالقياس إلى الفعل عِلّةً غائية. (مير زاهد).

(٣) في (ص، ر، ش): «فهو الذي».

وتلك الغايات ترجع إلى استيفاء الموجودات كمالاتها الأولية، واستكمالها بعدها بالكمالات الثانية لتتشبّه بمبدئها بحسب ما يُتصور في حقِّها ويليق بها[1].

وإنما ينتظم ذلك بعشقٍ يقتضي حفظَ الكمال الموجود، والشوقَ إلى الكمال المفقود، إما إرادي أو طبيعي.

فالعشقُ حاصلٌ لكلِّ موجودٍ حالَ وجود كماله له وحالَ عدمه معًا، والشوقُ يختص بحال عدمه، ولذلك ترى الشيخ الرئيس وغيره من أكابر الحكماء أثبتوا سريان العشق في جميع الموجودات، فالأشياء بأسْرها طالبةٌ للتشبُّه بالمبدأ بقدر الإمكان، فهي عاشقةٌ له؛ فإن العشق هو الميل إلى الاتحاد مع شيءٍ ما بوجهٍ من الوجوه، فهو تعالى بكماله الذاتي غايةُ الغايات، فإنه

---

(١) * قوله: (وتلك الغايات ترجع... إلخ) الكمال وهو أن يحصل الشيء بالفعل على ما قاله الفارابي في «تعليقاته» ينقسم إلى أول وثانٍ باعتبارين:

- أولهما أن يكون الشيء الذي يخرج من القوة إلى الفعل لا يكون من شأنه أن يخرج بتمامه دفعةً فيسمى ما يخرج فيه إلى الفعل قبل خروج تمامه كمالًا أولًا، وبعد خروجه إلى الفعل كمالًا ثانيًا.

وبهذا الاعتبار تُعَرَّف الحركة بأنها كمالٌ لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة.

- وثانيهما أن يكون الذي يخرج إلى الفعل من شأنه أن يخرج بتمامه دفعةً، فإن كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعًا غير ما كان قبل الحصول يسمى كمالًا أولًا، وما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث ذلك النوع يسمى كمالًا ثانيًا.

وبهذا الاعتبار تُعَرَّف النفسُ بأنها كمالٌ أول لجسم طبيعي، أي: ذي حياةٍ بالقوة.

والظاهر أن المراد بالكمال الأول والثاني هاهنا الاعتبار الثاني، وهو أن يحصل بالفعل ذاتُ الشيء ووجودُه أولًا، والصفات التابعة لهما ثانيًا، ويحتمل ما يشمل الاعتبارين. (مير زاهد).

الذي يتوخاه الكلُّ ويطلبه؛ أي: يطلب التشبُّهَ به والتقرُّبَ إليه[(١)][(٢)].

وقيل: إنّ العشقَ يستلزم الشعور على اختلاف المراتب، فهذا يدل على أن لجميع الموجودات شعورًا ما مختلفَ المراتب حسب اختلاف مراتب العشق. فاعرفْ وتحدَّس هذا[(٣)].

ولك أن تجعل الغاية هاهنا بمعنى العِلّة الغائية، ومعنى كونه العِلّة الغائية أن ذاته تعالى كافٍ في وجود ما يوجد عنه[(٤)].

---

(١) انظر: «التعليقات» لابن سينا (ص١٦).

(٢) * قوله: (فالأشياء بأسرها طالبة... إلخ) تحقيقه: أن نور الوجود الواجبي وكمالاته قد انبسط على هياكل الممكنات كلِّها على قدر استعداداتها، لو انقطع عنها تصير معدومةً صِرفةً وظُلمةً محضةً؛ كما تقرر وتكرر سابقًا أن الوجود جزئي حقيقي وقائمٌ بذاته وواجبٌ لذاته، وإطلاق الموجود على ما سِواه من حيث انتسابه إليه.

فكلُّ ممكنٍ جهةٌ فعليةٌ وكمالُه يرجع إلى الوجود الواجبي وكمالاته، وجهةٌ لا فعليةٌ ولا كمالُه ونقصانُه يرجع إلى السلب المحض والعدم الصِّرف.

ولا شك أن كلَّ موجودٍ عاشقٌ لوجوده ولما يمتنع وجوده من الكمالات، وطالبٌ لها بالإرادة وبالطبع بالشعور أو لا بالشعور. (مير زاهد).

(٣) في (ف) زيادة: «والغاية إن حمل على المعنى المشهور المذكور سابقًا يحتاج إلى تكلُّفٍ بأن يراد أنه تعالى باعتبار التشبُّه غايةٌ كما أشرنا إليه».

(٤) * قوله: (ولك أن تجعل الغاية... إلخ) قد سبق أن للغاية معنى عامًّا وهو ما يترتب على الفعل مطلقًا، ومعنى خاصًّا وهو ما يترتب على الفعل مع عدم كونه حاملًا للفاعل على الإقدام، فإطلاق الغاية على العِلّة الغائية هو بالمعنى الأول من قبيل إطلاق العام على الخاص.

ويُفهم مما قال في معنى كونه تعالى عِلّةً غائيةً أن الحكماء متفقون مع الأشاعرة في نفي تعليل أفعال الله تعالى بالعلل والأغراض، ومن لم يفهم ذلك ظن أنهما متخالفان فيه. (مير زاهد).

قول المحشي: (ومن لم يفهم... إلخ) لعل مراده الملا صدرا حيث قال في «الأسفار»: «فقد استبان وظهر أن الحكماء إنما ينفون عن فعل الله سبحانه المطلق غرضًا وغاية أخيرة غير ذاته. =

فهو بذاته عِلّة فاعلية من حيث التأثير، وعِلّة غائية من حيث كونه المقتضي لفاعليته على نحو ما سبق في كون صفاته تعالى عين ذاته، فتأمل في الوجهين واختر لنفسك ما يحلو[١].

(لِيَدُومَ الخَيْرُ) الأمر الحاصل للشيء باعتبار كونه مؤثرًا عنده؛ أي: أَلْيَقَ به وأصلح له، يُسمَّى «خيرًا»، وباعتبار أن حصولَه يقتضي براءةَ ما له من القوة «كمالًا»[٢].

= ويقولون: ذاته غرض الأغراض، وغاية الغايات، ونهاية الطلبات والرغبات والأشواق؛ لكونه عِلّة العلل، وسبب الأسباب ومسببها ومعللها، ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية، بل يُثبتون أغراضًا وغايات وكمالات مترتبة منتهية إليه سبحانه، بخلاف الأشاعرة؛ فإنهم يسدون باب التعليل مطلقًا، وبخلاف المعتزلة أيضًا؛ فإنهم يثبتون في فعله المطلق غرضًا غير ذاته، وكلا القولين زيغٌ عن الصواب». اهـ.

وقد ذهب العلامة المطيعي إلى أن الخلافَ بين نُفاة تعليل أفعال الله بالأغراض وبين القائلين بالتعليل خلافٌ لفظي فقال: «وعلى هذا الذي ذكرناه يكون الخُلف بين من قال: إن أحكامه وأفعاله تعالى لا تُعلَّل بالأغراض، وبين من قال: إنها تُعَلّل بها، لفظيًا.

ويُحمل قول الفريق الأول على أنها لا تعلل بالأغراض التي توجب أثرًا وانفعالًا في الفاعل يحمله على الفعل، وهذا شيءٌ لا ينكره الفريق الثاني؛ لأنه يستحيل عليه تعالى أن يتأثر أو ينفعل بشيء، فلا يتأثر ولا ينفعل بالأغراض، ولا يفعل ولا يحكم بناءً على ذلك اتفاقًا.

ويُحمل قول الفريق الثاني على معنى أنه تعالى إنما يحكم أو يفعل لحِكمة علم أنها تترتب على حُكمه أو فعله، وإلا لَكان الحكم أو الفعل عبثًا». اهـ. انظر: «الحكمة المتعالية»: (٦ : ٣٦٧)، و«القول المفيد» (ص١٢٩، ١٣٠).

(١) * الوجه الأول إشراقي، والثاني مشّائي. (منه رحمه الله).

(٢) * قوله: (الأمر الحاصل للشيء... إلخ) الظاهر أن ذلك تفسير الخير المضاف، وتفسير الكمال الذي في عالم الأجسام؛ يدل عليه كونُ الخير أليقَ وأصلحَ، وكونُ الكمال حاصلًا من القوة. (مير زاهد).

والذي يُفهم من «الإشارات» و«شرحِه» أنّ الكمال هو الحاصل بالفعل مطلقًا، والخير المضاف إلى شيء هو الكمال الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأول، واحترز بالأول عن اقتناء الرذائل الذي يقصده الإنسان باستعداده الثاني الطارئ على الاستعداد الأول الذي له بحسب فطرته؛ فإنه لا يكون خيرًا بالقياس إلى ذات الإنسان، بل إلى ذاته مع ذلك الطارئ لا بدونه(١).

فعلى هذا يكون الكمال أعمَّ مطلقًا، وقولهم أولًا: إن الشيء الحاصل للشيء باعتبار كونه مؤثرًا يسمى «خيرًا»، وباعتبار براءته عن القوة «كمالًا» لا ينافي كونَ الكمال أعمّ، ولا يقتضي تساويهما كما لا يخفى(٢).

ثم المراد بـ«الخير» هاهنا: الوجود وتوابعه من الكمالات.

(ولِيَثْبُتَ الفَيْضُ) هو فعل فاعل يفعل دائمًا لا لعِوَض ولا لغرض، **(ولِئَلّا تَتَناهَى رَحْمَتُهُ)** عند الأمور الثابتة، ولا يتجاوزها(٣) إلى الأمور المتعاقبة، أو عند حدٍّ من الحوادث.

(فإنّ جُودَهُ لَيْسَ بِأَبْتَرَ ولا ناقِصٍ ولا مُنْقَطِعِ الطَّرَفَين) يمكن أن يُجعل قوله: «ليدوم الخير» إشارةً إلى الأمور الدائمة، وهو نتيجة ربط الثبات بالثبات، وقولُه: «وليثبت الفيض» إشارةً إلى الحوادث؛ فإن دوام الفعل إنما يظهر في إيجادها، وقولُه: «ولئلّا تتناهى رحمته» إشارةً إلى نفي البداية والنهاية عنها،

---

(١) انظر: «الإشارات والتنبيهات» بشرح الطوسي: (٤: ١٥).

(٢) * **قوله: (ولا يقتضي تساويهما)** القول الأول يدل على أنهما متغايران بالاعتبار، ولا يدل على تساويهما ولا على العموم والخصوص بينهما.

والقول الثاني يدل على أنهما متغايران مطلقًا، وأن الكمالَ أعمُّ من الخير. (مير زاهد).

(٣) * **قوله: (ولا يتجاوزها)** عطفٌ على المنفي؛ أعني «يتناهى»، لا على النفي؛ أعني «لا يتناهى». (منه رحمه الله).

الأمور النسبية إنما يكون بالنسبة إلى مَن ينبغي له ذلك، (لا لِعِوَضٍ)[١] كائنًا ما كان، ولو كَسْب محمدة أو دَفْع نقيصة، وتَرَكَ ذِكر الغرض لإغنائه عنه؛ إذ ليس العِوَض كله عينًا، بل وغيره، حتى الثناء والمدح والتخلص من المَذَمّة على ما قاله الشيخ الرئيس في «الإشارات»[٢].

(فَمَنْ فَعَلَ لِعِوَضٍ يَنالُهُ فَهُوَ فَقِيرٌ)؛ لكونه يستحصل بذلك الفعل العِوَض الذي وجوده له أولى من غيره[٣]، فقد احتاج إلى العِوَض في كماله.

(والغَنِيُّ هُوَ الّذِي لا يَحْتاجُ في ذاتِهِ وكَمالِهِ) أي: صفاته الحقيقية، دون النِّسَب والإضافات المختصة[٤] التي يتعلق بها وبغيرها، فإنه لا اختصاص لها بالذات، فلا يُنسب إليها بأنه كمالٌ لها، وكفاك في ذلك اعتبار تبدُّل النسبة التي بين زيد وبين ما هو خارجٌ عنه بكونه يمينًا أو شمالًا بسبب انتقال الخارج مع بقاء زيدٍ على حاله[٥].

= وبهذا ظهر أن الجود الحقيقي مختصٌ بالواجب تعالى وتقدَّس، لا جُودَ إلا جُودُه، ولا صاحبَ جودٍ إلا هو. (مير زاهد).

قول المحشي: (على سبيل التمنن): بياض في (أ)، وورد في (ب)، «على سبيل التمدن».

قول المحشي: (على الإقدام على الفعل): في الأصل: «على إقدام الفعل».

(١) * كذا في النسخ التي رأيناها، ولو اقتصر على الغرض لَكان أظهر شمولًا لجميع ما يترتب على الإعطاء؛ فإن العِوَض وإن تناول المعاني لكن شموله لحصول الملكة الفاضلة في نفس المعطي وأمثاله غير ظاهر؛ إذ المتبادر من العوض ما يصل من الغير في مقابلة الفعل، فيحتاج أن يقال: إن مثل هذه الملكة تحصل من الغير، وهو المبدأ الفياض في مقابلة هذا الفعل. (منه رحمه الله).

(٢) انظر: «الإشارات والتنبيهات» بشرح المحقق الطوسي: (٣: ١٣٠).

(٣) في (ر، ف، ع، ش): «عدمه».

(٤) في (ف، ع، ش): «المحضة».

(٥) * أي: على حاله الذي هو عليها بالنظر إلى ذاته بدون المقايسة إلى الخارج. (منه رحمه الله).

(إلى غَيْرِه) هذا تعريفٌ للغنيِّ مطلقًا[1]، فمن لا يحتاج إلى شيءٍ معيَّن في ذاته وكماله[2] فهو غنيٌّ بالنسبة إليه، وإن كان مفتقِرًا إلى غيره.

(والغَنِيُّ المُطْلَقُ) أي: الغنيُّ عن جميع ما سِواه، الذي لا تشوبه رقيقةُ[3] فقرٍ أصلًا (هُوَ الّذِي وُجُودُهُ مِنْ ذاتِهِ) فإنّه حينئذٍ تكون كمالاتُه أيضًا من ذاته، بل عين ذاته كما مَرَّ تفصيله.

(وهُوَ نورُ الأنْوارِ) الظاهر بذاته المُظهِر لغيره، الذي كلُّ ما سِواه فهو لمعةٌ من نوره أو لمعةٌ من لمعةِ نوره، وهلمَّ جرًّا.

(ولا غَرَضَ لَه في صُنْعِهِ) أي: ليس يحمله على الفعل أمرٌ من الأمور.

(بَلْ ذاتُهُ ذاتٌ فَيّاضةٌ للرَّحْمةِ) بذاتها بشعورٍ وإرادةٍ هما عينُ الذات متعلِّقينِ بما يصدر عنها وبما يترتب عليه من الفوائد والحِكَم، لا كفِعل الطبيعة حيث لا شعورَ لها بما يصدر عنها.

(وهُوَ المَلِكُ المُطْلَقُ) أي: بالنسبة إلى جميع ما سواه؛ (لأنّ المَلِكَ المُطْلَقَ هُوَ الّذِي لَه ذاتُ كُلِّ شَيءٍ، ولَيْسَ ذاتُهُ لِشَيء) ونور الأنوار كذلك؛ لأنّ كلَّ شيءٍ فهو إمّا منه أو ممّا منه، وغايةُ الفعلِ في حقِّه هو كونه فاعلًا لها، فصحَّ

---

(١) * قوله: (هذا تعريف للغنيِّ مطلقًا) أي: مطلقًا كان أو مضافًا؛ فالغنيُّ المطلق ما له الاستغناء في كلِّ وجه عن كلِّ أحد، وهو منحصرٌ في واجب الوجود.

ويقابله الفقير المطلق، وهو ما له الاحتياج في كلِّ وجهٍ إلى كلِّ أحد، وليس له مصداقٌ ولا يمكن تحقُّقه.

وأمّا الغِنَى المضاف والفقر المضاف فهما متحققان في الممكنات بحسب مراتبها، ومختلفان باختلاف النِّسَب والإضافات. (مير زاهد).

(٢) في (ف): «صفاته».

(٣) رقيقة: من الرقّة، كناية عن العدم. كذا في حاشية (ع).

تعليلُ كونِ الأشياء له بكون الأشياء منه، كذا في «شرح الإشارات»[(١)(٢)].

ويمكن أن يقال: لمّا كان ذاتُ جميع الأشياء منه، وهو العِلّة الموجِدة لها ولِما يتوقف عليه كانت مملوكةً له بلا واسطةٍ أو بواسطة؛ إذْ لا مدخل فيه لغيره، وغيره لا مدخل فيه لغيره، والعبد وما له لمولاه.

على أنك علمتَ من قاعدة الإشراق أنّ النورَ الأشدَّ لا يُمَكِّن النورَ الأنقصَ من التأثير.

وأمّا المقدمة الثانية فظاهرة.

(**والوُجُودُ لا يُتَصَوَّرُ**[(٣)] **أنْ يَكُونَ أتَمَّ مِمّا هُوَ عَلَيهِ؛ فإنّ ذاتَ الحَقِّ لا يَقْتَضِي الأخَسَّ ويَتْرُكُ الأشْرَفَ المُمْكِنَ**)؛ لأنه يُفضي إلى الجهل أو العجز أو البخل فيه، تعالى عن ذلك[(٤)].

---

(١) انظر: «الإشارات والتنبيهات» بشرح المحقق الطوسي: (٣: ١٢٤).

(٢) * **قوله: (كذا في «شرح الإشارات»... إلخ)** عبارة «الإشارات» هكذا: «المَلِكُ الحقُّ هو الغنيُّ الحقُّ مطلقًا، ولا يستغني عنه شيءٌ في شيء، وله ذاتُ كلِّ شيء؛ لأن كلَّ شيءٍ عنه، أو مما منه ذاته».

وشارح «الإشارات» كأنه جعل اللام في قوله: «له ذات كل شيء» للتعليل؛ أي: التعليل الغائي. ولك أن تجعل اللام للاختصاص؛ أي: الاختصاص المِلكي، والشارح لعله جعل اللام بهذا المعنى.

وإذا كان وجود كل شيءٍ هو وجود الحقِّ كما هو التحقيق كان تبعيّةُ كلِّ شيءٍ له وتصرُّفه فيه ومِلكيّتُه له على أتمِّ الوجوه وأكمَلِها، ولله الأمر من قبلُ ومن بعدُ. (مير زاهد).

قول المحشي: **(ولا يستغني عنه شيءٌ في شيء)**: في الأصل زيادة «ذاته» بعد هذه العبارة، والمثبت من «الإشارات والتنبيهات». انظر: «الإشارات والتنبيهات» بشرح الطوسي: (٣: ١٢٤).

(٣) في (ف): «يمكن».

(٤) قال غياث الدين الدشتكي: «اعلم أن الحكماء ذهبوا إلى أن العالم لا يُتصور أن يقع =

(**بَلْ يَلْزَمُ ذاتهُ الأشْرَف فالأشْرَف**) هذا إشارةٌ إلى قاعدة الإمكان الأشرف التي أشرنا إليها سابقًا.

وتقريرها على ما ذكره الشيخ في سائر كتبه: أنّ الممكنَ الأخسَّ إذا وُجِد فيلزم أن يكون الممكنُ الأشرفُ قد وُجِد قبله، وإلا فإمّا أن يكون وجود الأخسِّ بواسطةٍ فيلزم خلاف المقدَّر؛ لأن تلك الواسطة لا يمكن أن تكون غير الأشرف؛ لأن العِلّةَ أشرفُ من المعلول، أو بغير واسطةٍ وحينئذٍ فإن جاز صدور الأشرف عن الواجب لزم جواز صدور الكثير عن الواحد؛ ضرورةَ أنّ الأشرف لا يمكن صدوره بواسطة ذلك الأخسِّ، فإما بلا واسطة أو بواسطة غير الأخسِّ، وإن لمْ يَجُز صدور الأشرف عن الواجب فإن جاز عن معلوله لزم جواز كون العِلّة أخسَّ من المعلول؛ ضرورةَ انحصار الواسطة في الأخسِّ بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد[1].

= على نظامٍ أحسن وأتمّ مما عليه الآن، والنظام الواقع عليه لا قصور فيه ولا نقص؛ إذ لو تحقق فيه قُبح أو نَقْص لَكان إمّا لعدم حُسْن ترتيب الموجودات المحققة، حتى لو قدّمت بعض المتأخرة أو أخّرت بعض المتقدمة منها حَسُن الترتيب وتمّ النظام، وإمّا لانتفاءِ ما يجب تحقُّقه أو تحقُّقِ ما يجب انتفاؤه، والقصور والنقصان غير متصوَّر بشيءٍ من الوجهين: أمّا الأول فلامتناع حصول ترتيبٍ آخر بين تلك الموجودات المحققة؛ لترتيبها على الوجه الذي ينبغي؛ فإن الحق الأول أوجد الأشرفَ فالأشرفَ، ولا يمكن خلافُ ذلك.

وإلى هذا القسم مع دليله أشار بقوله: (**والوُجُودُ**) أي المحقَّق (**لا يُتَصَوَّرُ أنْ يَكُونَ**) على وجهٍ آخر وترتيبٍ (**أتَمَّ ممَّا عَليهِ الآن؛ فإنّ ذاتَ الحقِّ لا تَقتَضِي الأخَسَّ وتَترُكُ الأشرَفَ**). «إشراق هياكل النور» (ص٣٢٢، ٣٢٣).

(١) * **قوله**: (**هذا إشارة إلى قاعدة الإمكان الأشرف... إلخ**) هذه القاعدة متفرعة على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وأن العِلّة أشرف من المعلول.

ويمكن تقريرها بوجهٍ أخصر: وهو أن الصادر الأول ليس ممكنٌ أشرف منه؛ فإنه إن =

وإن لمْ يَجُز صدور الأشرف لا عن الواجب ولا عن معلوله[١] مع إمكانه بالفرض[٢]، والممكن لا يلزم من فرض وجوده مُحال، بل إن لزم فإنما يلزم من شيء آخر غير ذاته وإلا لمْ يَكُن ممكنًا، وهو خلاف المقدَّر، فإذا فُرض موجودًا وليس صادرًا عن واجب الوجود ولا عن معلولاته؛ لأن الكلام على تقدير عدم جواز صدوره منهما، فبالضرورة وجودُه يستدعي[٣] جهة مقتضية في ذات الواجب أشرف ممّا هو عليه، وهو مُحال.

هذا تقريره على ما في «شرح الإشراق» بزيادة توضيحٍ وتنقيح[٤].

وأقول: إنما يتمُّ إبطال الشقِّ الأخير لو كان إمكانُ المعلول مستلزمًا لإمكان العِلّة، وهو ممنوع[٥].

= وُجد قبله لا يكون الصادر الأول صادرًا أولًا، وإن وُجد معه يلزم صدور الكثير عن الواحد، وإن وُجد بعده يكون معلولًا له، فيكون المعلول أشرف من العلة، وهكذا سائر السلسلةِ الطوليةِ المتقدمُ منها أشرفُ من المتأخر منها.

وأمّا السلسلة العرضية فيجوز أن يكون الأشرفُ والأخسُّ منها في مرتبة واحدة، ويكون المتأخر منها أشرف مما هو مع المتقدم منها كالعقل الثاني، ونفس الفلك الأول وجرمه، والعقل الثالث. (مير زاهد).

(١) * قوله: (وإن لم يجز صدوره لا عن الواجب ولا عن معلوله) ذكر هذا الشق على سبيل التوسعة؛ فإنه حينئذٍ يكون خارجًا عن ملك من بيده ملكوت كلِّ شيء، والخارج عن ملكه محالٌ بالذات، فما فرض ممكنًا ليس ممكنًا، بل فرضًا محضًا ووهمًا صِرفًا، وليس في تحت هذه القاعدة، ولذا لم نذكره في الوجه الأخصر. (مير زاهد).

(٢) في (ع): «وحينئذٍ إمكانه بالعرض».

(٣) في (ف): «يقتضي».

(٤) انظر: «شرح حكمة الإشراق» للعلامة الشيرازي (ص٣٥٢).

(٥) في (ر، ف، ع، ش): «منقوض».

ألا ترى أن انتفاء[(١)] المعلول الأول ممكنٌ مع أن عِلّته وهو انتفاء الواجب مستحيل[(٢)]؟!

والتحقيق أن إمكان المعلول يستلزم إمكان العِلّة نظرًا إلى المعلول، بمعنى أنه إذا نظر إلى المعلول لمْ يوجد فيه ما يوجب استحالته، وانتفاء ذلك ممنوعٌ في صورة النزاع كما في صورة السند[(٣)].

ويمكن أن يقرَّر هكذا: ما ليس موجودًا قبل الموجود الممكن ليس ممكنًا أشرفَ منه، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: ما هو ممكنٌ أشرفُ فهو موجودٌ قبله.

بيان الأول: أنه لو كان ممكنًا أشرف فعلى تقدير وجوده إمّا أن يوجد من الواجب بلا واسطةٍ، وقد فُرض وجود الأخسِّ منه بلا واسطة، فيلزم صدور الكثير عن الواحد، أو بواسطةٍ وينحصر في الأخسِّ، فيلزم كون العِلّة أخسَّ من المعلول، واللازمان مُحالان.

---

(١) في (ر، ف، ع، ش): «بأن انتفاء».

(٢) * قوله: (وأقول: إنما يتم... إلخ) أنت خبيرٌ بأن المستحيل لا ذات ولا حقيقة له، فكيف يتصف في نفس الأمر بالعِلِّية والترتب عليه، فلا بُدَّ لإمكان المعلول من إمكان العِلّة بالمعنى العام.
وأما انتفاء الصادر الأول فهو في الحقيقة مترتبٌ على انتفاء عِلِّية الواجب له، لا على انتفاء ذات الواجب، وانتفاء عِلِّيته ممكن، وانتفاء ذاته ممتنع.
فعدمُ العِلّة عِلّةٌ لعدم المعلول؛ بمعنى أن عدمَ العلة من حيث هي علة علةٌ لعدم المعلول، فتأمّل لعل الحق لا يتجاوز عنه. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (والتحقيق أن... إلخ) هذا بالنظر إلى اللزوم الواقع بين العِلّة والمعلول، وأمّا مع قطع النظر عنه فالأمر كما ذكرنا.
ثم إمكان اللازم بالنظر إلى الملزوم إمكانٌ بالقياس إلى الغير لا إمكانٌ بسبب الغير، وشتّان بينهما، والمحال هو الثاني دون الأول. (مير زاهد).

وما يلزم منه على تقدير وجوده مُحالٌ فهو مُحالٌ[1]، فإمكانه يستلزم كونَه مُحالًا.

وفيه أيضًا مثل النظر السابق.

والحقُّ أنه إنْ أُرِيدَ بامتناع الأشرف ما يشمل الامتناعَ بالغير فهو كذلك.

وإنْ أُرِيدَ الامتناع بالذات فلا يتمُّ كما ذُكر[2].

لا يقال: فلا حاجة إلى هذه المقدمات بعدما ثبت أن المعلولَ في وجوده وعدمه يستند إلى عِلّةٍ يجب عنه[3].

لأنّا نقول: الغرض منه الاستحالة مع قطع النظر عن إرادة الفاعل واختياره، فإن ما ثبت هو وجوب المعلول وجودًا وعدمًا بالنظر إلى العِلّة، ولا يمنع ذلك أن يكون إرادة الفاعل واختياره جزءًا من تلك العِلّة، وبهذا القدر لا يحصل هذا الغرض الذي يُبتنى عليه نفيُ النقائص الثلاثة عن المبدأ الأول، تعالى عن ذلك.

هذا والتمسك باستلزام أحد تلك النقائص في المبدأ كافٍ في هذا المطلب كما أشرنا إليه[4].

---

(١) ورد في نسخة (ف) عقب هذه العبارة فقرة: «فإمكانه وما يلزم منه على تقدير وجوده محال». ولم أرَ ضرورةً لذكرها.

(٢) * قوله: (والحق أنه إن أُريدَ... إلخ) البرهان دلَّ على أن وجود الأشرف من الواجب بواسطة وبلا واسطة، ومن غيره محالٌ بالذات، فكان وجوده مطلقًا محالًا بالذات. (مير زاهد).

(٣) هكذا في الأصل، والأوْلى: «عنها» لضرورة السياق.

(٤) * قوله: (والتمسك باستلزام... إلخ) الإنصاف أن في هذا المطلب طريقَ لزوم أحد الأمور الثلاثة، أي: الجهل والعجز والبخل، من طريق الإمكان الأشرف، وأقرب إلى الأفهام، وأبعد عن الشكوك والأوهام. (مير زاهد).

وقد نقل ذلك بعضُ الأكابر[١] من أئمة الكشف والتحقيق عن الإمام حُجّة الإسلام أبي حامد الغزالي، واستحسنه جدًّا.

(كما أنّ عَكْسَ النُّورِ أشْرَفُ مِنْ عَكْسِ عَكْسِه) وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما هو أخسُّ الكلِّ، وهو البرزخ بينه وبين الظُّلمة؛ أعني المتصلَ بالظلمة من مراتب النور، ونظيره في المبحث المضروب له المثل مرتبةُ الأجسام.

(وأتَمُّ مِمّا عَلَيهِ الوُجُودُ مُحالٌ) لِما مَرَّ.

هذا تكريرٌ لما سبق، وكأنّه أعاده ليجعله توطئةَ [حديثِ][٢] الخير والشر.

وأُورِد عليه أنه لو كان كذلك لَما كان بعض الأشخاص ممنوعًا عمّا هو أشرف، ونحن نرى أكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حُصولها لهم أوْلى[٣].

وأجاب في «شرح الإشراق» نقلًا عن «المطارحات» بأن هذه القاعدة إنما تطَّرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عِلَلِها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية، بخلاف الواقعة تحتها كالمواليد الثلاثة وغيرها[٤]؛ إذْ قد

---

(١) * هو الشيخ الإمام محيي الدين بن العربي قُدِّس سِرُّه، نقله في «الفتوحات المكية». (منه رحمه الله).

(٢) ساقط من (ف)، وفي (ش): «حدوث».

(٣) * قوله: (وأُورد عليه... إلخ) لقائل أن يقول: إن كان الكلام في الأشخاص من حيث الخصوصية والشخصية فلا نسلِّم إمكان الأشرف؛ فإن الأخسَّ المقابل له واجبٌ في بعض الأشخاص؛ لِما سبق أن الاستعدادات العنصرية معتبرة في خصوصيات المواد وتعيُّناتها. وإن كان الكلام في الطبائع الكُلِّية فلا نسلِّم عدم حصول الممكن الأشرف، فتأمَّل. (مير زاهد).

(٤) * قوله: (بخلاف الواقعة تحتها... إلخ) هذه الأسباب الخارجية والموانع الغريبة متضمنة للخيرات الكثيرة في العالم العُلوي والعالم السفلي، ومنعها بحصول الأشرف في بعض أشخاص العالم السفلي شرٌّ قليل، والشر القليل للخير الكثير خيرٌ كثير. (مير زاهد).

يمتنع عليها بالأسباب الخارجية ما هو ممكنٌ لها بحسب الذات وأشرفُ وأكملُ، ولهذا جاز أن يعطى الشيء الواحد مرّةً شريفًا وأخرى خسيسًا، لا لِذاته، بل لاستعداده بأسبابٍ من الحوادث لا تتناهى.

وأمّا الأمور التي هي فوق الحركات من العقولِ والنفوسِ والأجرامِ الفلكية ولوازمِ الكلّيات الطبيعية فلا يمنعها عن الأشرف والأكمل أمرٌ من الأمور الخارجية؛ لأنها إما عِلَلُها أو معلولاتُها، أو لا هذا ولا ذاك.

والأخيران باطلان؛ لأن ما لا مدخل له في عِلّية الشيء لا يكون سببًا لعدمه، فاختلاف شرفها أو خِسَّتها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدُّمها عليها، فيكون تعليلها بعللٍ ثابتةٍ هي اختلاف الفواعل واختلاف جهاتها، فينفعل بالأشرف الأشرفُ، وبالأخسّ الأخسُّ[1].

وأقول: تلخيص الجواب أنّ الأمور العالية على الحركات لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها أمرٌ غريبٌ، بخلاف الأمور الواقعة تحتها لمقارنتها للحركات، فإنّ عِلَل تلك الكمالات في الثوابت ليست غريبةً عن ذاتها الموجودة، فإنها إمّا ذاتُ الفاعل أو أمرٌ لازمٌ له، فعِلّة كمالاتها هي بعينها عِلّة الذات أو ما يلزمها، بخلاف الحوادث؛ فإنّ عِلَلَ وقوعها على وجهٍ خاص، وعِلَل كمالاتها قد تكون غير عِلَل وجودها وغير ما يلزمها، فإذا قِيس ما هو أشرف من أحوالها إليها لم يوجد في ذواتها ولا في عِلَل وجودها ولا في لوازمِها ما يقتضي امتناعه.

فظهر الفرق بينهما في حكم وقوعهما على الوجه الأشرف، وأما في حكم امتناع تقدُّم ما هو أشرف من آحاد السلسلة المرتبطة منهما[2] طولًا وعرضًا فلا

---

(١) «شرح حكمة الإشراق» للعلامة الشيرازي (ص٣٥٤).

(٢) في (ف): «المرتبة منهما»، وفي (ع): «المرتبة عنها».

فرق أصلًا، فليُتدبَّر[(١)(٢)].

ثم إنّ هاهنا جوابًا آخر، وهو أنّ العناية الإلهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كلٌّ أولًا وبالذات، وبتدبير الجزء ثانيًا وبالعرَض، ولا يمكن أن يكون نظام الكلِّ أحسنَ من النظام الواقع، وإن أمكن لكلِّ فرد فرد ما هو أكملُ له بالنظر إلى خصوصيته، لكنّه يكون مُخِلًّا بحُسن نظام الكلِّ وإن خَفِي علينا وجهُه[(٣)].

---

(١) * قوله: (فظهر الفرق بينهما... إلخ) يمكن أن يقال: الأمور الثابتة آحادها مُوجِد ومُوجَد وما في حكمهما، فلو لم يكن في السلسلة الطولية منها الأشرف فالأشرف يكون المُوجَد - بالفتح - أشرف من المُوجِد - بالكسر -، وهو خلاف الضرورة.

وأمّا الأمور المتغيرة فالسلسلة الطولية منها لا يلزم أن تكون مُوجِدًا أو مُوجَدًا أو ما في حكمهما، فلا يلزم أن يكون فيها الأشرف فالأشرف؛ لأن غير الموجدة ربما يكون معلوله أشرف منه. فظهر الفرق بين الثابتات والمتغيرات في السلسلة الطولية.

وأمّا في السلسلة العرضية فالأمور الثابتة جاز أن يكون الأشرف وغير الأشرف منها في مرتبة واحدة، ويكون المتأخر أشرف مما هو مع المتقدم كالعقل الثاني ونفس الفلك الأول وجرمه، والعقل الثالث، والأمور المتغيرة جاز فيها مع ذلك أن يقع الأشرف مطلقًا بواسطة الموانع الخارجية. (مير زاهد).

(٢) قال الشهرزوري: «وممّا يُبتنى على هذه القاعدة التي هي «الإمكان الأشرف» أن الجواهرَ المجردةَ بالكُلِّية عن المواد، وهي الأنوار القاهرة العقلية، أشرفُ من النفوس المجردة المدبرة للأبدان، والجواهر المجردة بالكلية ممكنةُ الوجود وإلا ما أمكن وجود الجواهر المدبرة للأبدان، لكنّا برهَنّا على وجود الجواهر المجردة المدبرة للأبدان الإنسانية، فيلزم أن تكون الجواهر العقلية ممكنةً موجودةً قبل النفوس المدبرة للأبدان على قاعدة «الإمكان الأشرف».

ثم النفوس المدبرة أشرف من الأجسام والصور والأعراض الحالّة فيها». انظر: «شرح حكمة الإشراق» لشمس الدين الشهرزوري: (ص٣٩٠).

(٣) * قوله: (وهو أن العناية الإلهية... إلخ) العناية الإلهية عبارة عن علمه تعالى بنظام الكُلِّ على الوجه الذي هو أكمل الوجوه.

=

ونُمثّل ذلك بأنّ المعمار إذا طرح نقش عمارةٍ فربما كان الأحسن لتلك العمارة من حيث الكل أن يكون بعضُ أطرافه بعينه متبرَّزًا، والبعضُ الآخرُ مجلسًا، والبعضُ الآخرُ مخدعًا، بحيث لو غيَّر هذا الوضع لاختلَّ حُسن مجموع العمارة، وإن كان الأحسن نظرًا إلى خصوصية كُلٍّ من الأجزاء أن يكون مجلسًا مثلًا.

ونبَّهوا على هذا المطلب بأنّ الكلَّ من حيث هو متصفٌ بالنظام الأحسن أنسبُ بالمبدأ التامِّ من جميع الوجوه، فيستحق بتلك المناسبة فيضَ الوجود

= والتدبير الإلهي عبارة عن قضائه تعالى، وهو المتعلق أولًا وبالذات بكلّ العالم من حيث الكل، المعبَّر عنه بالإنسان الكبير، وثانيًا وبالعرَض بكلّ جزءٍ منه.

وبعد هاتين المرتبتين القَدَر، وهو إيجاد كلّ جزءٍ منه ـ أي من العالم ـ بالتفصيل على وفق القضاء في الخارج.

والشرور التي يُتوهم أنها شرور في مرتبة القدر هي ليست في الحقيقة شرورًا، بل متضمِّنة للخير الكثير.

وهذا معنى شعر الحافظ الشيرازي قَدَّسَ الله تعالى سِرَّه لسان الغيب:

بير ما كفت خطا بر قلم صنع نرفت　　　آفرين بر نظر باك خطا بوشش باد

(مير زاهد).

قول المحشي: (وهذا معنى شعر الحافظ الشيرازي... إلخ) تعريبه:

إن قلـم الصنــع لــم يخطـىء مطلقًـا　　　فبارك الله في نظره الطاهر الذي يخفي الأخطاء

وأخبرني الشيخ عبد المجيد باطوس الحنفي حفظه الله أن تعريبه هكذا:

إن قلم الصنع لم يخطئ مطلقًا　　　فبورك نظره الطاهر الذي يستر الأخطاء

وقال: المراد ليس الخطأ في قلم الصنع، إنما الخطأ في نظر المريدين، والضمير في «نظره» للمرشد المربي، فهو الذي يخفي عن المريدين الحُجُب، ويستر أخطاء أنظارهم في نظام الكون؛ وذلك لأن المرشد يعتقد بنظام الأحسن في الكون. انظر: «أغاني شيراز (غزليات حافظ الشيرازي)»: (٢: ١٩).

منه، فلا بُدَّ أن يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه، فإنه من حيث تلك الوجوه أبعدُ عن المناسبة مع المبدأ[١].

ولعل تفاصيل كيفية ذلك الحُسن واختلاله بتغير حال فرد فرد عمّا هو عليه هي سرُّ القدَر الذي استأثره الله تعالى بعلمه ولم يطَّلع عليه أحدٌ سِواه، أو اطَّلع عليه واحدٌ بعد واحدٍ من الأنبياء والحكماء[٢]، والله أعلم بحقيقة الحال.

(والمُحالُ لا يَدْخُلُ تَحتَ قُدْرةِ قادِر) ولا يلزم من ذلك النقصُ في القادر، بل النقصُ في المُحال[٣]؛ حيث لا يصلح لتعلُّق القدرة.

وإذا عُلم أنّ الأتمَّ من النظام الواقع مستحيل، فهذا النظام خير ما يمكن من النظامات، فيكون ما عداه شرًّا، فالصادر عن الأول تعالى لا يكون إلا خيرًا، فقد انطوى الإشكالات المورَدة على صدور الشرور منه، ولا يحتاج إلى التطويل فيه.

(وإنّما يُطَوِّلُ حَدِيثَ الخَيْرِ والشَّرِّ) بإيراد الاستشكالات[٤] على تحقيق ماهيَّتهما، وكيفية صدورهما عن المبدأ أو عن غيره كما هو مذكور في كتب

---

(١) * قوله: **(ونبهوا على هذا المطلب)** ما نُقل عن الإمام حجة الإسلام رحمه الله في هذا المطلب وجهٌ حسنٌ متين، وهو أنه لو كان نظامٌ آخر ممكنًا أحسن من هذا النظام لَزِم الجهل أو العجز أو البخل، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. **(مير زاهد)**.

(٢) * قوله: **(أو اطلع عليه واحد بعد واحد)** قيل: إن عزير عليه السلام طلب عِلْم سرِّ القدَر، فأوحى الله تعالى إليه: لَئِن لَمْ تَنْتَهِ عن ذلك لَأمْحُونَّ اسمَك عن ديوان النبوّة. وكُمَّلُ الأنبياء كانوا واقفين على ذلك، ولهذا قال نبينا ﷺ: ﴿أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: ١٠٨]. **(مير زاهد)**.

(٣) * قوله: **(بل النقص في المُحال)** سواء كان محالًا بالذات أو بالغير، والغير الاستعداد أو غيره. **(مير زاهد)**.

(٤) في (ف): «بإيراد الإشكالات»، وفي (ع): «لإيراد الإشكالات».

المتأخرين، خصوصًا المتكلمين، حيث نفى بعضُهم أن تكون الشرور صادرةً بإيجاد الله تعالى، وهم المعتزلة الذين أخبر عنهم النبي ﷺ بقوله: «القَدَرِيَّةُ مجوسُ هذه الأُمّة»[١]؛ فإنهم يُثبتون مع الله تعالى مؤثِّرات تغلب بالإرادة على إرادة الله تعالى[٢]، وهذا جهلٌ مَحْض، وإلحادٌ بَحْت[٣].

---

(١) رواه الحاكم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «القَدَرِيَّةُ مَجوسُ هذه الأُمّة، إن مَرِضوا فلا تَعُودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم».
«المستدرك على الصحيحين» للحاكم: (١: ١٥٩) رقم الحديث (٢٨٦).

(٢) قال القاضي عبد الجبار: «(فصلٌ في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مُريدًا للمعاصي) واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر؛ فإن الإرادة فعلٌ من الأفعال، ومتى تعلَّقت بالقبيح فتجب لا محالة، وكونه تعالى عدلًا يقتضي أن تنفي عنه هذه الإرادة».
وقال الخوارزمي: «(بابٌ في أنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح ولا يُخِلُّ بالواجب في الحكمة) يدل على ذلك أنه تعالى عالمٌ بقبح القبيح، وعالمٌ بأنه غنيٌّ، وعالمٌ بوجوب الواجب، وعالمٌ بأنه غنيٌّ عن الإخلال به، فلَزِم أن يستحيل أن يفعلَ القبيحَ وأن يُخِلَّ بالواجب». انظر: «شرح الأصول الخمسة» (ص٤٢٠)، و«الفائق في أصول الدين» لركن الدين الملاحمي الخوارزمي (ص١٩٩).

(٣) * قوله: (وهم المعتزلة الذين... إلخ) قد صحَّ عنه ﷺ قوله: «القَدَرِيَّةُ مَجوسُ هذه الأُمّة».
وقوله: «إذا قامت القيامةُ نادى منادٍ في أهل الجمع: أين خُصَماء الله تعالى؟ فيقوم القَدَرِيَّة».
والمجوس هم الذين ينسبون الخيرَ إلى «يزدان» والشرَّ إلى «أهرمن».
وسموا القَدَرية بـ«القَدَرية» لمبالغتهم في نفي كون الخير والشر من الله تعالى، أو لإضافتهم إيجاد الشر إلى أنفسهم.
واعلمْ أن هذا القول نوعٌ من الشرك، وإن الشركَ لَظُلمٌ عظيم. (مير زاهد).
قول المحشي: (وقوله: «إذا قامت القيامة...» إلخ) رواه ابن أبي عاصم، والطبراني في «الأوسط». وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط من رواية بقِيَّةَ، وهو مدلس، وحبيب ابن عمرو مجهول. انظر: «السُّنّة» لابن أبي عاصم: (١: ١٤٨) رقم الحديث (٣٣٦)، و«المعجم الأوسط» للطبراني: (٦: ٣١٧) رقم الحديث (٦٥١٠)، و«مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» للحافظ نور الدين الهيثمي: (٧: ٢٠٦) رقم الحديث (١١٨٧٩).

(مَنْ يَظُنُّ أنّ للعالِي الْتِفاتًا إلى السّافِلِ) وأن المقصودَ بالذات للمبادئ العالية إيجادُ السافل، (ويَتَوَهَّمُ أنْ لَيْسَ للهِ تَعالَى وَراءَ هَذِهِ المَدَرةِ المُظْلِمةِ) أي: عالم العناصر (عالَمٌ آخَرُ، وأنْ لَيْسَ لَهُ تَعالَى وَراءَ هَؤُلاءِ الديدانِ) يعني الحيوانات ناطقها وصامتها (خَلائِقُ) أشرف منها كالعقول والنفوس الفلكية.

فإنّ مَن عَلِم ذلك لمْ يلتفت إلى هذا العالم الدَّنِيِّ وتحقيقِ أحواله إلا مِن حيث هي صادرةٌ عن العوالي، فلا نُطَوِّل في مثل هذا الحديث، إنما يُطَوِّل فيه مَن لمْ يعرف ذلك.

(ولَمْ يَعْلَمْ أنّهُ لوْ وَقَعَ عَلَى غَيْرِ ما هُوَ عَلَيهِ لَلَزِمَ مِنَ الشُّرُورِ واخْتِلالِ النِّظامِ شَيءٌ كَثِيرٌ لا نِسْبةَ له إلى ما يَتَوَهَّمُهُ الآنَ)، واعتبِرْ بالنار المحرقة؛ لو لمْ توجد لاختلَّ أكثرُ المصالح الضرورية للإنسان وغيره، ومع وجودها إنما يلزم تفصيل أجزاء بعض المركَّبات العنصرية مع إمكان الاحتراز عنه.

وأمّا توهُّم أنه يمكن وجودُ نارٍ في هذا العالم تطبخ وتحرق ما ينفع إحراقه ولا تحرق ما عداه ويكون كذلك بحسب طبعها فخيالٌ باطل.

(وهَذا) أي: هذا النظام المشاهَد منصوب المحل عطفًا على اسم أن في قوله: «أنّهُ»، وقولُه: (أقْصَى ما يُمْكِنُ مِنَ النِّظام) عطفٌ على خبره؛ أعني قوله: «لو وَقَعَ...» إلى آخره؛ أي ولم يعلم أن هذا النظام المشاهَد أقصى ما يمكن؛ فإن عالَم العناصر لا يمكن أن لا يكون مشتملًا على نقائص وآفات.

(والعالَمُ الّذِي لا يَتَطَرَّقُ إلَيهِ العاهاتُ عالَمٌ آخَرُ) هو عالَم المثال[1] وعالَم

(١) لعل الشارح يقصد بـ«عالَم المثال» هنا عالَم المُثُل المعلقة الذي ابتدعه شيخ الإشراق. =

الأفلاك، وما فوقه من عالَم النفوس والعقول.

(إِلَيهِ رُجْعَى الطَّاهِراتِ) عن الرذائل الخُلُقية والاعتقادية (مِنْ نُفُوسِنا) معاشرَ الإنسان؛ فإنّ النفوس البشرية الطاهرة إن كانت شديدة التعلق باستعمال القُوى الطبيعية كثيرةَ التشوق إليها تنتقل بعد قَطْع التعلق عن البدن العنصري إلى بدنٍ مثاليٍّ نورانيٍّ[١]، وتتلذَّذ بمشاهدة صور ذلك العالم من المطاعم الشهية، والمَناكح البهية، وربما تتعلق بالأجرام الفلكية وتصير هي موضوعًا لتمثُّل تلك الصور لها، فهناك يتحقق في صور العناصر منافعُها بدون مضارِّها، وغيرُ ذلك ممّا يُتوهَّم أنه لو كان في هذا العالَم لَكان أحسن[٢].

= والمثال المعلق: صورة شخص هو جسم أو جسماني، موجودة خارج جميع القُوى الإدراكية، مجردة عن مادته تجريدًا ناقصًا كتجريد صورته الخيالية عنها، فمثال الجسم يكون قائمًا بذاته لجوهريته، ومثال الجسماني يكون قائمًا بمثال الجسم لعرَضيته.

والمثال المعلق ـ بين أدنى طبقات النفوس وأعلى طبقات الأجسام ـ يسمى عالم المثال المعلق، وعالم الخيال، وعالم الأشباح المجردة، ويسمى في لسان أهل الشرع بالبرزخ. انظر: «المُثُل العقلية الأفلاطونية» (ص٨٥).

(١) * **قوله: (إلى بدنٍ مثاليٍّ)** الصوفية سمَّوا هذا البدنَ بـ«البدن المكتسب» أيضًا؛ لأنه صورة الاعتقادات والأخلاق والأعمال عندهم.

وهذا الانتقال عند الصوفية ليس منوطًا بالشرط المذكور، وليس تناسخًا بالاتفاق؛ لأن التناسخَ انتقالٌ من بدنٍ عنصريٍّ إلى بدنٍ عنصريٍّ آخر. (مير زاهد).

(٢) * **قوله: (وربما تتعلق بالأجرام الفلكية)** هذا قول الإشراقيين، ويدل عليه كلام الفارابي. قال المصنف في «التلويحات»: «السعداء يتخيلون صورًا عجيبة أنيقة في جِرمٍ سماويٍّ ويتلذذون بها.

ولا يُستبعد أن يكون لكثير من النفوس جرم واحد، ويشاهد كلٌّ منها فيه الصور.

وإليه أشار مَن قال: «الجَنّة في السماء الرابعة». =

وإن كانت منسلخةً عن عُلقة الطبيعة، شديدةَ الانجذاب إلى مباديها، تتصلُ بالنفوس الفلكية أو العقول على اختلاف طبقاتها بحسب اختلاف مراتبها في التجرد.

(ولَيْسَ) الحالُ (**أنّ العَوالِيَ القُدسِيِّينَ لا شُغْلَ لهُم غَيْرُ هَتْكِ الأَسْتارِ، ورَفْضِ الأَيْتامِ عَنْ حَضانةِ مُرْضِعاتٍ، وإيلامِ البَرِيءِ**) عن الجرائم، (**وغَرْسِ المِلَلِ الجاهِلِيّةِ**) أي: إظهارها ونشرها، شَبَّه ذلك بغرس الشجر، (**وإغْواءِ نُفُوسٍ، وتَرْفِيهِ جاهِلٍ، وتَعْذِيبِ عالِمٍ**) إلى غير ذلك من الآفات الواقعة في عالمنا هذا؛ إذ لو انحصر فعلُ تلك الجواهر المقدسة فيها كان في فعلها نقصٌ بيّنٌ، وهو مُحال.

(**بَلْ إنّما شُغْلُهُم مُشاهَدةُ أنْوارِ اللهِ تَعالَى مِنْ كُلِّ مَشْهَد**) فإنّها تشاهد أنوارَ الله تعالى فيها وفي عِلَلِها وفي معلولاتها، وفي غيرها من العقول الصادرة بالاعتبارات العرضية.

= وأما الأشقياء فلا يمتنع أن يكون تحت فلك القمر فوق كرة النار جِرمٌ كريٌّ غير منخرق موضوعٌ لتخيُّلاتهم يتخيلون به أعمالَهم السيئة مثلًا من نيرانٍ، وحيّاتٍ تلسع، وعقارب تلدغ، وزقُّوم تُشرب وغير ذلك».

وقال الفارابي: «هذه الأنفس إذا كانت زكيّةً وفارقت البدن وكانت متصورةً لأمورٍ قيلت لها في أمر عاقبتها من الحور والقصور، ولم يكن لها علومٌ تُسعدها ولا جهلٌ يُشقيها، فإنها تتخيل جميع ما قيل لها في الدنيا، ويكون آلة تخيلها لذلك جِرْمًا من الأجرام السماوية، فتشاهد جميعَ ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات.

ويكون الأنفس الرديّة أيضًا تشاهد العقاب المصوَّر لها في الدنيا؛ فإن الصور الخيالية ليست بضعيفة عن الحسية، بل تزيد عليها تأثيرًا كما يشاهد في المنام». (مير زاهد).

قول المحشي: (موضوعٌ لتخيُّلاتهم): في الأصل: «موضوعًا لتخيُّلاتهم».

(وَيَلْزَمُ حَرَكاتِها لَوازِمُ ضَرُورِيّاتٌ) تؤدي إلى ضررٍ ما في بعض السوافل (لو عادَتْ إلى وَضْعٍ يَنْفَعُهُم لَتَضَرَّرَ بِها عَوالِم) إمّا من أجزاء ذلك العالَم كما صُوِّرَ في قصة النار، وكما في صورة المطر المِدرار المؤدي إلى خراب بعض الأبنية أحيانًا؛ فإنه لو لم يكن لتضرَّر بها الزروع والأشجار، وتأدّى إلى ضرر الحيوانات.

وإمّا في العوالم العالية من حيث إنه لا يحصل التشبُّه بمعشوقاتها، ومع أن تلك الحوادث ليست مقصودةً أوليّةً لها فهي واقعةٌ على أكمل الوجوه الممكنة لها، كما أشار إليه بقوله: (عَلَى أَنّها لا تَتَحَرَّكُ للسّافِلِينَ) كما تقرَّر، فليس السوافل مقصودًا لها بالذات، حتى لو وقع فيها ما هو بالنسبة إلى بعض الأجزاء نقصٌ لَكان مستلزِمًا للنقص في تلك العوالي؛ إذْ لا نقصَ في ذواتها ولا في أفعالها ولا فيما هو مقصودٌ لها بالذات أصلًا، وما يتراءى من النقص ـ مع أنه ليس نقصًا في الواقع، بل هو أكملُ ما يمكن كما عرفتَ ـ فإنما هو فيما يلزم المقصود بالذات لا فيه[1].

(بَلْ لِما يَرْتَمِي إِلَيْها مِنَ الأَضْواءِ القَيُّومِيّةِ والأَنْوارِ اللّاهُوتِيّة) يمكن أن يكون المراد بـ«الأضواء القيُّومية»: ما يفيض عليها من المبدأ الأول، وبـ«الأنوار اللاهوتية»: ما يفيض من العقول[2].

---

(١) * قوله: (فليس السوافل مقصودًا لها بالذات... إلخ) السوافل بجملتها من حيث إنها جملة مقصود بالعرَض، وأمّا خصوص كل جزءٍ منها فليس مقصودًا لا بالذات ولا بالعرَض، فالشرور التي تُتوهم في بعض الأجزاء لم يتعلق بها القصد أصلًا. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (يمكن أن يكون المراد... إلخ) فمِن المبدأ الأول يفيض عليها ما يفيض بلا واسطة أو بواسطة. (مير زاهد).

(ويَغْلِبُ عَلَيْها مِنَ الهَيْبَةِ في المَواقِفِ الإلهيّة، وسُلْطانٍ) أي: غَلَبة، عطفٌ على الهيبة (الأشِعّةِ القُدسِيّة ما لا يُمَكِّنُها) بفتح الميم وتشديد الكاف المكسورة من التمكين (مِنَ النَّظَرِ إلى ذَواتِها فَضْلًا عَمّا دُونَها)؛ فإنّها مستغرقةٌ في شهود المبادئ بحيث لا يمكن لها الالتفات إلى ما سِواها أصلًا[1].

(ومَعَ ذَلِكَ) الغلبة والاستغراق التامّ اللازم له (فَهِيَ عالِمةٌ بِكُلِّ جَلِيٍّ وخَفِيٍّ)؛ إذْ لا يتوقف العلم على الالتفات، فجميع الأشياء معلومةٌ لها غير ملتفَّة[2] إليها، كعِلمنا الحضوريّ بأنفسنا وبأوصافها في أوقات الاستغراق التامّ في أمر[3]، كما في حالِ الغضب المُفْرط، والاهتمام التامّ بأمرٍ فكريٍّ أو تَخَيُّليٍّ أو حضورِ معشوق.

(لا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِها وعِلْمِ بارِيها شَيءٌ) لِما مَرَّ من كونها أنوارًا محضة.

(ويَدُلُّ عَلَى ثَباتِ الأَجْرامِ السَّماوِيّةِ وكَونِها غَيْرَ مُرَكَّبةٍ مِنَ العُنْصُرِيّاتِ وأَمْنِها مِنَ الفَسادِ) أي: فسادِ صُوَرِها، عطفٌ على «كونها غير مركَّبة»، وهما بمنزلة التفسير لقوله: «ثبات الأجرام الفلكية»؛ كأنه قال: وعدم كونها من جنس العناصر، كما يدلُّ عليه قوله: «فهي غير عنصرية أصلًا» على ما سيجيء. (ما ذُكِرَ) في الهيكل الخامس (مِنْ وُجُوبِ دَوامِ حَرَكاتِها).

---

(١) * قوله: (فإنها مستغرقةٌ في شهود المبادئ) بل في شهود المبدأ الأول؛ فإن الإفاضة عليها في الحقيقة منه. (مير زاهد).

(٢) في (ف، ع، ش): «ملتفتة».

(٣) * قوله: (كعِلمنا الحضوري بأنفسنا وبأوصافها) التشبيه بمجرد العلم لا من حيث هو حضوري؛ فإن الأفلاك لها نفوسٌ مجردة ونفوسٌ منطبعة، وصور المجردات حاصلة في المجردة، وصور الماديات حاصلة في المنطبعة. (مير زاهد).

(ولَوْ كانَتْ مُرَكَّبةً) من العنصريات **(لَتَحَلَّلَتْ)**؛ لأن الأجزاء العنصرية متداعية بطبعها إلى الانفكاك والميل إلى أحيازها الطبيعية[١]، وطبيعة المركَّب تعتبر[٢] تلك الأجزاء، فلا تزال تفتر قوة طبيعة الكل بسبب قُوى طبائع الأجزاء بالتدريج إلى أن تفتر بالكُلِّية، وتغلب عليها قوة تلك الطبائع، فيتحلل.

(وما دامَتْ حَرَكاتُها) عطفٌ على قوله: «لتحللت»، وقوله: **(فَهِيَ غَيْرُ عُنْصُرِيّةٍ أَصْلًا)** أي: ليست مركبةً من العناصر ولا هي من جنسها، نتيجة للقياس المذكور في طيٍّ كلامه.

والقياس هكذا: لو كان الأفلاكُ مركبةً من العناصر لَما كانت دائمةَ الحركة، لكنّها دائمةُ الحركة، فإنّ نتيجته أن ليست الأفلاكُ مركبةً من العناصر. وترك ذكر القياس المنتج لأمنها من الفساد اتّكالًا على فَهْم المتعلم، وصورته هكذا: لو كان الأفلاك قابلةً للفساد لم تَدُم حركتها، لكنّه دائم الحركة فليس قابلًا للكون والفساد.

(ولما كانَ الحارُّ خفيفًا لا يتحرَّكُ) طبعًا **(إلّا إلى الفَوقِ)** مطلقًا أو مضافًا[٣]،

---

(١) * **قوله: (لأن الأجزاء العنصرية... إلخ)** هذا مبنيٌّ على بقاء صور البسائط حال التركيب. ويَرِد عليه أنه يجوز أن يكون صورة المركَّب مانعة عن حصول مقتضيات صور البسائط. وما قال بعض أهل الهند: إن الفَلَك عنصرٌ خامسٌ، وسمَّوه بالأثير، وبعضهم: إنّه خلاء؛ فالأولُ تسميةٌ محضة، والتالي باطلٌ لبطلان الخلاء. **(مير زاهد)**.

قول المحشي: (وسمَّوه بالأثير) غير واضح في (أ)، وورد في (ب): «بالحاس»، وما أثبتُّه أقرب للسياق، والله أعلم.

(٢) في (ف، ش): «تقسر»، وفي (ع): «غير».

(٣) * **قوله: (مطلقًا أو مضافًا... إلخ)** الحارُّ كالنار والهواء، والنارُ خفيفٌ مطلق، والهواء خفيفٌ مضاف. والباردُ كالأرض والماء، والأرض ثقيلٌ مطلق، والماء ثقيلٌ مضاف. =

ثقيلًا لا يتحرَّكُ إلّا إلى الأسفلِ) بمثل ما مَرَّ من التفسير، **(والرَّطْبُ والبارِدُ يَقْبَلُ التَّشَكُّلَ وتَرْكَهُ والاتِّصالَ والانْفِصالَ بِسُهُولةٍ، واليابِسُ يَقْبَلُهُما)** أي: التشكل والاتصال وجودًا وزوالًا **(بِصُعُوبةٍ)**.

(والأفْلاكُ غَيْرُ مُنْخَرِقةٍ أصْلًا)[1] لا بسهولة ولا بصعوبة، **(ولا مُتَحَرِّكةٍ علَى الاسْتِقامةِ لا إلى المَرْكَزِ ولا عَنْهُ)** أي: لا إلى فوق ولا إلى تحت لِما مَرَّ، وهو يدل على امتناع الانخراق؛ لأنه بالحركة المستقيمة[2][3].

= ومحدِّدُ الفوق والسفل الفلكُ الأعظم بسطحه ومركزه؛ فقوله: **(مطلقًا أو مضافًا)** وقوله: **(بمثل ما مرَّ من التفسير)** متعلقان بالخفيف والثقيل، أو «إلى الفوق» و«إلى السفل». **(مير زاهد)**.

(١) الخرق: افتراق الأجزاء، والالتئام: اقترانها. انظر: «شرح قاضي مير على الهداية للفاضل الميبذي» (ص٥١).

(٢) * **قوله: (أي: لا إلى فوق، ولا إلى تحت... إلخ)** لا يخفى أن لا فائدة في هذا التفسير. والظاهر أن قول المصنف: **(ولا متحركة)** متعلق بالحارِّ والبارد، وقوله: **(والأفلاك غير منخرقة)** متعلق بالرطب واليابس، وقوله: **(ولا متحركة... إلخ)** نفي الحركة المستقيمة إلى المركز وعنه، وهو لا يدل على امتناع الانخراق؛ لأن الانخراق يقتضي حركةً مستقيمةً مطلقًا، لا حركةً مستقيمةً إلى المركز وعنه خصوصًا، ونفيُ الخاص لا يدل على نفي العام. ثم الرطوبة واليبوسة تقتضيان جوازَ الانخراق الطارئ لا أعم منه ومن الانخراق الخلقي. **(مير زاهد)**.

(٣) إنّ الحكماء ذهبوا إلى أن الفَلَك لا يقبل الخرق والالتئام؛ وذلك لأن الخرق والالتئام إما أن يكون بالحركة المستقيمة أو المستديرة، وهما مُحالان في الفلك:
أمّا الأول فلِما تبين أن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة.
وأمّا الثاني فلأن الخرقَ والالتئامَ بالحركة المستديرة بأن يتحرك بعض الأجزاء على الاستدارة في جهةٍ، ويتحرك البعض الآخر في جهةٍ أخرى مُخالِفة للأُولى أو يسكن. لكن هذه الأفاعيل المختلفة مستحيلة على الفلك؛ لأنها لو وُجدت لكانت إما طبيعيةً أو قسريةً أو إراديةً، والكل مُحال: =

أقول: الانخراق بحيث يحدث فُرجة لا يكون إلا بالمستقيمة.

وأمّا مطلق الانخراق فقد يكون بأن يتحرك بعض أجزائه حركةً مستديرةً ويسكن الآخر، أو يتحرك على الاستدارة إلى جهةٍ أخرى، وذلك أيضًا ممتنعٌ على الأفلاك لامتناع سكونها وتغيُّر حركتها، وإلا لَخرج الزمان عن الوحدة الاتصالية كما مَرَّ[1].

وأنت علمتَ أنّ هذا الحكم وأمثاله إنما يثبت بالدليل في محدَّد المكان والزمان، لكنهم يشركون سائرَ الأفلاك معه بالتحدُّس.

(بَلْ حَرَكاتُها دَورِيَّةٌ عَلَى الوَسَطِ) أي: على المركز؛ يعني: حَوْله.

(فَهِيَ لا ثَقِيلَةٌ ولا خَفِيفَةٌ)؛ لأنّ الثِّقَل هو الميل إلى التحت، والخِفّة الميل إلى الفوق.

(ولا حارّةٌ ولا بارِدةٌ) لاستلزامها المَيلينِ على ما مَرَّ.

(ولا رَطْبةٌ ولا يابِسةٌ) لاستلزامهما جواز قبول التشكلِ وتركِه والاتصالِ وتركِه بسهولة أو صعوبة كما مَرَّ.

= أمّا الطبيعية فلأنّ الفلك ذو طبيعة واحدة لا يقتضي إلا شيئًا واحدًا، غير مختلفة.

وأمّا القسرية فلِما تقرَّر عندهم أنه لا قاسر هناك.

وأمّا الإرادية فلأن الفلك لبساطته عادمٌ للآلات الجزئية الجسمانية المختلفة التي بواسطتها تصدر تلك الأفاعيل المختلفة عن النفس الفلكية بالإرادة. انظر: «شرح قاضي مير على الهداية» (ص٥٢).

(١) * قوله: **(لَخرج الزمان عن الوحدة الاتصالية)** يلزم من سكونها زوال الوحدة الاتصالية، ومن تغيُّر حركتها زوال الوحدة الشخصية؛ ضرورة تغير الحال بتغير المحل، وزوالها مستلزم لزوال الوحدة الاتصالية باتفاق الإشراقيين والمشائين. (مير زاهد).

(فَهِيَ طَبِيعَةٌ خامِسةٌ) أي: مغايرة لطبائع العناصر الأربع[١]، وهي محيطةٌ بالأرض من جميع الجوانب.

(ولَوْلا إحاطةُ السَّماءِ بِالأرْضِ لَكانَتِ الشَّمْسُ إذا غَرَبَتْ لَمْ تَرْجِعْ إلى المَشْرِقِ إلّا بِأنْ يَتَثَنّى النَّهارُ) أي: يحصل نهارانِ متواليانِ؛ أحدُهما بسَيْرِها من المشرق إلى المغرب، والآخرُ بتراجُعِها، والتالي باطلٌ بالمشاهدة.

ولمّا كان هذا الوضع مستمرًا[٢] في جميع الأقطار فلا بُدَّ أن يكون محيطًا بالأرض من جميع الجهات.

(فالسَّماواتُ كُلُّها كُرَيَّةٌ) لاستدارة حركاتها[٣]، وبعد ثبوت استدارة الحركة القولُ بعدم كُرَيَّتها[٤] مستلزمٌ لإثبات الفضل فيها، وهو خلاف الأليق بتلك الأجرام الشريفة كما اعتمده بطلميوس في كثير من مطالب «المجسطي»، تفطَّنْ ذلك فإنه طريقٌ بديع.

---

(١) * قوله: (أي: مغايرة لطبائع العناصر) فسَّر الطبيعة الخامسة بذلك لأنّها ليست في المرتبة الخامسة بلْ في المرتبة الأولى، ولأنّ الطبيعة تقال لمبدأٍ أول بحركة ما يكون فيه، وسكونه بالذات لا بالعرض.

ويُزاد عليه في المشهور: على نهجٍ واحدٍ من غير إرادة.

والظاهر أن المصنف رحمه الله أراد بالطبيعة الذاتَ من حيث هي، وهذا أحد معانيها؛ لأنه حمل الطبيعة الخامسة على الأفلاك. (مير زاهد).

(٢) في (ر، ف، ش) زيادة: «في جميع الكواكب التي لها طلوع وغروب»، ولم أرَ ضرورةً لذكرها، وقد وردت نفس العبارة مطموسة في نسخة (ع).

(٣) رده الدشتكي بأن ذلك سفسطة ظاهرة؛ إذ استدارةُ الحركة لا توجب استدارةَ الشكل بوجه. والظاهر أنه تفريعٌ على جميع ما تقدم الذي منه عدم التركب المستلزم للبساطة، والأظهر أن الفاء للتعقيب. انظر: «إشراق هياكل النور» (ص٣٣٥).

(٤) في (ر، ع، ش): «كرويتها».

(مُحِيطةٌ بَعْضُها بِبَعْضٍ)؛ لأنّ جميعها محيطٌ بالأرض بشهادة مشاهدة طلوع جميع الكواكب وغروبها من نقطتين متقابلتين حقيقةً أو حِسًّا في جميع الأقطار، مع انضمام التحدُّس إلى ذلك.

(حَيّةٌ) لِما ثبت من أنّ حركتها إرادية، والإرادة بدون الحياة مُحال[١].

(ناطِقةٌ) أي: مدرِكة للكُلّيات؛ وذلك لأنّ الحركة الإرادية لا بُدَّ لها من غايةٍ مشعورٍ بها للمريد، وليست هي نفس الحركة[٢]؛ لأن حقيقتها كمالٌ أولُ لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة.

ومعناه أنه كمال لا يتبرى المادة عن القوة باعتبار ذلك الكمال، وذلك إنما يُتصور بأن يكون هو لِذاته وسيلةً إلى كمالٍ آخر، وما هو لِذاته وسيلةٌ لا يكون مقصودًا بالذات.

أقول: وهذا أوْلى مما يقال: لأنها لا يمكن أن يقتضيها محرِّكٌ قارُّ الذات بحسب طبعه أو إرادته أو غير ذلك؛ إذ مقتضى الشيء يدوم بدوامه، وإنما يقتضيها لا لِذاته، بل لشيءٍ آخر[٣].

وذلك لأنه لا يلزم من عدم كونها مقتضى المحرِّك القارِّ الذات بحسب طبعه أو إرادته أو غير ذلك أن لا تكون مقصودةً بالذات؛ لجواز أن يقتضيها

---

(١) * قوله: (والإرادة بدون الحياة مُحال) لأنها لازمة لها، لا لأنها مبدأ الحس والحركة الإرادية كما هو المشهور؛ فإنه استدلالٌ من معلولٍ معيَّن إلى عِلّة معيَّنة، وهو استدلالٌ ظنّيّ. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (وليست هي نفس الحركة) الكلام في الغاية الحقيقية لا فيما هو أعمُّ منها، فلا ينافي ذلك ما قال الشيخ الرئيس في «التعليقات»: «الغاية قد تكون نفس الفعل، وقد تكون نفعًا تابعًا؛ مثلًا المشي قد يكون غاية، وقد يكون الارتياض غاية». (مير زاهد).

(٣) * ذكر هذا الوجه في «شرح الإشارات» واعتمده، وجعل الأول مؤيدًا له ولم يجعله أصلًا. (منه رحمه الله).

المحرِّك بانضمام أمرٍ غير قارٍّ يكون جزءًا من العِلّة المستلزِمة لها، ولا تكون مطلوبةً لغيرها، فإنّ معنى كون الشيء مطلوبًا لغيره[١] أن تكون العِلّةُ عِلّةً غائيّةً له، ولا يلزم ذلك من كونها غير مقتضى لِذات المحرك بطبعه أو إرادته أو غير ذلك[٢].

على أنّا بعد الإغماض عن ذلك ننقل الكلام إلى ذلك الشيء الآخر، فإن كان أمرًا قارًّا لم يَجُز أن يصدر عن المتحرك بانضمامية الحركة، وإن كان غيرَ قارٍّ لم يَجُز أن يصدر هو عن المتحرك بطبعه أو إرادته أو غير ذلك كما قال المستدل[٣].

وإذا ثبت أنّ الحركة لا بُدَّ لها من غاية، وغايتها إما أينٌ أو وضعٌ أو كيفٌ أو كمٌّ؛ إذ لا تقع الحركة إلا في هذه المقولات، ويمتنع على الأفلاك من

---

(١) في الأصل: «لغيرها».

(٢) * قوله: (وذلك لأنه لا يلزم... إلخ) أنت تعلم أن العِلّةَ الغائيةَ بحسب الوجود الذهني عِلّةٌ لفاعليّة الفاعل، وبحسب الوجود الخارجي معلولةٌ له كما تقرَّر في موضعه، فلو كانت نفس الحركة غايةً لَزِم استقرار الفاعل وعدمُ استقرار معلوله، وهو لا يجوز؛ لوجوب اجتماع المعلول مع الفاعل.

ولمّا كان الكلام في الحركة الأولى والأمر السيّال الأول لا يصح أن يكون الفاعل مع سيّالٍ آخر علّةً لها.

والأَوْلى أن يقال: الأمرُ القارُّ لا يمكن أن يكون فاعلًا لأمرٍ غير قارٍّ إذا كان استقراره ممكنًا، ومن البيّن أن استقرار الحركة ليس بممكن، فالفاعلُ القارُّ يقتضي وجود الحركة، وهي توجد على وجهٍ ممكن. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (على أنّا بعد الإغماض... إلخ) نختار الشقَّ الأول ونقول: غاية الحركة والشيء الآخر هو الإشراق والكمال المتجدد، ولا يقال مثلُ ذلك في نفس الحركة؛ فإنها الحركة الأولى والأمر السيَّال الأول، فتأمَّل. (مير زاهد).

الحركات إلا الوضعية فغايتها الوضع، وليس وضعًا جزئيًا وإلا لوقفت عنده، فهو إذَن وضعٌ كُلّيٌّ، فهي مدرِكة للكُلّيات[1].

ثم لا يكفي ذلك في صدور الحركة الجزئية؛ فإنّ الرأي الكُلّي لا ينبعث عنه شوقٌ جزئيٌّ، فلا بُدَّ لها من قوة منطبعة في جِرمها، بسببها تدرك الحركات الجزئية والأوضاع الجزئية المطلوبة منها، ونسبة تلك القوة إلى نفوسها نسبة القُوى الحسّاسة إلى نفوسنا.

هذا ما ذكره أتباع المشّائين.

أقول: لا حاجة في هذا المطلب إلى أنّ الحركة ليست مقصودةً لذاتها[2]، بل يكفيهم أن يقولوا: ليس المطلوب الحركة الجزئية، وإلا لانقطعتْ بعد تمامها.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون المطلوب الحركة الوحدانية الجزئية المستمرة من الأزل إلى الأبد فلا يلزم الانقطاع؟

قلتُ: القوة الجسمانية لا تدرك الغير المتناهي[3].

ثم نظير ذلك المنع جارٍ في الوضع الذي هو المقصود بالذات عندهم.

---

(١) * قوله: (وإذا ثبت أن الحركة لا بُدَّ لها من غاية... إلخ) يعني إذا ثبت أن للحركة غايةً وهي ليست نفس الحركة، فغايتها ما فيه الحركة ـ أي الوضع ـ وإن كانت غاية أولى؛ فإنه لو كانت غايتها نفس الحركة لم تكن الغاية ما فيه الحركة أصلًا كما يظهر بالتأمل الصادق. (مير زاهد).

(٢) * قوله: (أقول: لا حاجة إلى ذلك... إلخ) قد عرفتَ أن الغاية لو كانت نفس الحركة كُلّية أو جزئية لا يكون الوضع غاية، وهو خلاف الواقع عندهم. (مير زاهد).

(٣) * قوله: (قلت: القوة الجسمانية... إلخ) هذا ينفي كونَ الغاية حركةً قطعية جزئية غير متناهية، ولا ينفي كونَها حركةً توسطية شخصية مستمرة؛ لأن الحركة التوسطية لا تتصف بالتناهي واللاتناهي، فلا بُدَّ نفيه. ويدفعه أن الحركة ليست مقصودةً لذاتها. (مير زاهد).

وأمّا على طريقة الإشراق فنقول: قد علمتَ أنّ الغرض من حركاتها الإشراقات الحاصلة لها من مباديها لتتشبّه بها بتلك الإشراقات[1]، كما أشار إليه بقوله: (عاشِقةٌ لأضْواءِ القُدسِ) أي: للأنوار التي هي مباديها؛ فإنها تريد التشبُّه بها مع ما لها من النِّسَب الشريفة النورية، وذلك إنما هو باستفاضة الأنوار منها، فلا بُدَّ لها من تصوُّر تلك المبادئ وصفاتها النورية الشريفة، وهي مجرَّدة، وغير المجرد لا يدرك المجرد، فهي نفوسٌ مجردة، وكلُّ مجردٍ يدرك الكُلِّيات كما تقرَّر.

على أنه قد تقرَّر عندهم أن ما يدرك شيئًا فهو يدرك نفسَه.

وقد بُيِّنَ في سائر كتب الشيخ أنّ كلَّ ما يدرك نفسَه فهو جوهرٌ مجرد، فيدرك الكُلِّيات، فإنّ ما يدرك نفسَه فهو نورٌ لذاته؛ إذ ليس ظهوره له أمرًا زائدًا على ذاته.

---

(1) * قوله: (وأما طريق الإشراق... إلخ) طريق الإشراقيين مأخوذٌ من غاية الغاية، وهي التشبُّهات والإشراقات. وطريق المشّائين مأخوذٌ من الغاية الأولى، وهي الأوضاع. (مير زاهد).

* ختام نسخة (أ) من (الحواشي الزاهدية) * «تمَّت هذه الحواشي المتعلقة بـ«شرح الهياكل» على يد أضعف العباد محمد صديق بن ملا محمد صدوق، في سلخ شهر ربيع الأول سنة (١٢٣٥هـ)، وكان إتمامه يوم الجمعة تاريخ المذكور، بعون الله وتوفيقه».

* ختام نسخة (ب) من (الحواشي الزاهدية) *: «تمت الحاشية الموسومة بـ«شواكل الحور» المتعلقة على الشرح الجلالي لـ«هياكل النور» للشيخ الإشراقي، المنسوبة إلى المحقق الألمعي، والمدقق الأوحدي، كعبة الحقِّ وقِبلة التحقيق، ومدار الدِّقة ومركز التدقيق، محمد زاهد بن محمد أسلم الحسيني الهروي الحنفي، رحمهم الله الغني، إنه الملك العلي الولي، مساء الخميس الثالث عشر من شهر ذي الحجة المعظَّم المنتظم في سلك شهور سنة ألف ومئتين وأربعٍ وستين، من هجرة سيد المرسلين، وحبيب ربِّ العالمين، في يد العبد المذنب، الفاقر إلى العفو الرحماني، والعون الرباني، حافظ الدين، محمد بن نصر الدين بن عبد السلام البلغاري القورصاوي».

ثم إنّ الشيخ في «الإشراق» ذهب إلى أنّ النِّسَب القاهرة التي يمكن التشبُّه بها متناهيةٌ وإنْ لمْ تكن النِّسَب القاهرة مطلقًا متناهية؛ إذْ ليس كلُّ نسبة يمكن التشبُّه بها، فإذا حصل لها التشبُّه بما يمكن التشبُّه بها في الأدوار والأكوار قامت القيامة، ثم استأنفت التشبُّه مرةً أخرى، وهكذا، فتأمَّل في ذلك[1].

ولولا مخافة الإطالة لأتينا بما يَفِي بتحقيق المقام، وعسى أن نأتي عليه في غير هذا الكتاب بتوفيق المُفْضِل المِنْعام.

(**مُطِيعةٌ لمُبْدِعِها**)؛ لأنّ غرضها من حركاتها نَيل التشبُّه به والتقرُّب إليه كما تبيَّن.

قال الشيخ الرئيس في «النجاة»: السماءُ حيوانٌ مطيعٌ لله عزَّ وجلَّ[2].

(**ولا مَيّتَ في عالَمِ الأثِير**) لِما تبيَّن أنّ جميعها ذو نفسٍ مجردة، ويشبه أن يكون المقصودُ من ذلك بعدما صرَّح بأنها حيّةٌ الإشارةَ إلى أنّ لكلِّ جسمٍ من الفلكيات نفسًا على حِدَة على ما ذهب إليه كثير من الحكماء، حتى أثبتوا للكواكب حركةً مستديرةً في موضعها.

---

(١) قال المصنف: «ولمّا لم يمكن لها ـ أي للأفلاك ـ الجمعُ بين جميع الأوضاع، والكواكبُ كلٌّ منها يحجب بعضها عن بعض، فلا يمكن مقابلة بين الكل، وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع كما في عالم القواهر؛ إذ في البرازخ أبعادٌ وحُجُب، فحفظت ـ الأفلاك ـ ذلك على سبيل البدل حتى تصير آتيةً في الأكوار والأدوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستئناف».

قال العلامة الشيرازي: «وذلك لأن الأفلاك إذا أخذت في الحركات من أول الدور مُحصّلة للنِّسَب العقلية التي تريد استيفاءها، تستوفيها شيئًا فشيئًا على الترتيب العقلي الذي في الأنوار المجردة. وإذا تمَّ الدور باستيفائها النِّسَب الموجودة العقلية التي يمكن التشبُّه بها، وهبطت بأسرها إلى العالم الجسماني، قامت القيامة». انظر: «شرح حكمة الإشراق» للشيرازي (ص٣٨٤).

(٢) ذكره الشيخ في بيان أن الفاعل القريب للحركة الأولى نفسٌ. انظر: «النجاة» (ص٢٩٤).

والشيخ الرئيس في «الشفاء» مالَ إلى هذا القول ورجَّحه، وصرَّح به في «الإشارات»[١].

وذلك لأنّ حكم الكواكب حكم الأفلاك في وجوب استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل.

قال في «شرحه»: وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر، أمّا القمر فإن لمْ يكن محوه[٢] خيالًا يتراءى فيه بالانعكاس كما يُرى من الهالات وقوس قزح، أو أجسامًا موجودة واقعة بحذائه، بل كان شيئًا موجودًا فيه، ثابتًا في جميع الأوقات على حالة واحدة؛ لم يكن له حركة استدارة.

لكن الحكم القطعي فيه مشكل.

والأظهر أنه لا يكون شيئًا موجودًا فيه؛ لوجوب بساطته وامتناع تغيُّره عن الوضع الطبيعي[٣].

أقول: قد اختار في «التذكرة» أن المحوَ كواكبُ صغارٌ مظلمة مركوزةٌ في جِرم القمر، خلاف ما ذهب إليه هاهنا[٤][٥].

---

(١) قال في «شرح الإشارات»: «مذهب الشيخ هو أن لكلِّ فلكٍ نفسًا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوَّم بها، وهي تدرك المعقولات بذاتها، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة، كما في نفوسنا وأبداننا بعينها».

«شرح الإشارات والتنبيهات» للمحقق الطوسي: (٢: ٤٤٢).

(٢) المحو: السواد الذي يُرى في وجه القمر. كذا في حاشية (ع).

(٣) انظر: «شرح الإشارات» للطوسي (٣: ١٩٠).

(٤) في (ر، ف، ش): «مركوزة مع القمر في تدويره».

(٥) قال في آخر الفصل السابع من الباب الثاني: «وأمّا اختلافات التشكُّلات النورية في =

[وأقول: كما أن القمر بسيطٌ فكذا التدوير، فلو اقتضى البساطة عدم كونه شيئًا موجودًا في القمر لاقتضى أن لا يكون شيئًا موجودًا في التدوير أيضًا](١).

ثم إنّ الدليل المذكور - أعني وجوبَ بساطته - لا يدلُّ على المدعى(٢)؛ إذ البساطة لا تُنافي أن يكون جِرمٌ آخر بسيط مركوزًا في جِرمه كما في الفلك والكوكب بعينه، ولمْ يَقُم دليلٌ على امتناع اشتمال الكوكب على كوكبٍ آخر مغرقٍ في جسمه(٣).

= جِرمه - أي: القمر - بحسب وضعه من الشمس فسيجيء في فصلٍ مفرد، وأمّا اختلاف أجزاء سطحه في قبول النور المسمى بـ«المحو» فلاختلافٍ فيه لم يوقَف على حقيقته.
والأشبه وجود أجرام مختلفة معه في تدويره غير قابلة للإنارة بالتساوي، إما لاختلافٍ نوعيٍّ أو لاختلاف وضعيٍّ، فهذه أحوال القمر». انظر: «التذكرة في علم الهيئة» للعلامة نصير الدين الطوسي: (ص١٦٧).

(١) زيادة من (ر، ف، ع، ش).

(٢) يعني أن الفلكَ بسيطٌ مع أن الكوكب مركوزٌ في جِرمه. كذا في حاشية (ع).

(٣) والحقُّ ما أثبته العلم الحديث أن القمرَ جسمٌ مُعتِم، والضوء الذي يصل إلينا منه إنما هو أثر انعكاس الشمس عليه، وهو مختار شيخ الإشراق فيما سيذكره قريبًا: «ولمّا كان النورُ أشرفَ الموجودات، فأشرفُ الأجسام أنْورُها، وهو القديس الأب الملك هورخُش الشديد، قاهر الغسق، رئيس السماء، فاعل النهار، كامل القُوى، صاحب العجائب، عظيم الهيبة الإلهية، الذي يعطي جميعَ الأجرام ضوءها ولا يأخذ منها».
و«هورخش»: الشمس، كما فسَّره الشارح.
وقريبٌ منه قول العلامة الشيرازي في «التحفة»: «وللقمر اختلافاتٌ أُخَر ثلاثة: اختلافُ المنظر، وتشكُّلاته النورية، ولكلٍّ باب، واختلافُ أجزاء سطحه في قبول النور المسمى بـ«المحو»، وقد اختُلف في سببه ولم يوقَف على حقيقته، ويشبه أن يكون السبب انعكاس الأشعة من البحر المحيط أو كرة البخار.... إلخ». انظر: «التحفة الشاهية» للعلامة قطب الدين الشيرازي (ص١١٦)، مخطوط محفوظ بمكتبة مجلس شوراي ملي.

وما ذكره من امتناع تغيُّره عن وضعه الطبيعي لا يلائم المدعى، والظاهر أن يقول: عن شكله الطبيعي.

ولعله أراد بالوضع جزءَ المقولة، أعني نسبةَ الأجزاء بعضها إلى بعض؛ فإن التغير فيه يستلزم التغير في الشكل، وبعد تلك العناية فهو منظورٌ فيه كما عرفت.

اللهمَّ إلا أن يقال: الأليقُ بتلك الأجرام الكريمة[١] أن لا يَثبت فيها خلافُ مقتضى طبائعها من غير ضرورة، ولا ضرورة في ذلك مع قيام الاحتمالات الصحيحة، وحينئذٍ يبقى النظر في صحة تلك الاحتمالات[٢].



(١) في (ف): «الكريّة».
(٢) من كونه خيالًا أو أجسامًا كما مرَّ. كذا في حاشية (ع).

[خاتمة الهيكل]

[في تفصيل الموجودات بنحو من الإجمال، والإشارة إلى مراتبها، وبيان أن النور أشرف الموجودات]

(**خاتمة الهيكل**) في تفصيل الموجودات بنحوٍ من الإجمال، والإشارة إلى مراتبها.

(**أَوَّلُ نِسْبةٍ**) ثابتةٍ (**في الوُجُودِ نِسْبةُ الجَوْهَرِ القائِمِ المَوجُودِ**) أي: المعلول الأول (**إلى الأوَّلِ القَيُّومِ**) الموجود لِذاته، المُوجِد لغيره، (**فَهِيَ**) أي: هذه النسبة (**أُمُّ جَمِيعِ النِّسَبِ**) لانطوائها على جميعها، (**وأَشْرَفُها**) لكونها مبدأ الكُلِّ، ولانطوائها أيضًا عليها.

(**وهُوَ عاشِقُ الأوَّلِ**)؛ فإنّ كلَّ معلولٍ فهو عاشقٌ لعِلّته مشتاقٌ إلى التشبُّه به كما مرَّ، لا سِيَّما الإمكان الأشرف الذي ليس بينه وبين الأولِ تعالى حجابٌ أصلًا.

(**والأوَّلُ قاهِرٌ لَهُ**) غالبٌ عليه (**بِنُورِ قَيُّومِيَّتِهِ قَهْرًا يُعْجِزُهُ عَنِ الإحاطةِ بِهِ والاكْتِناهِ بِنُورِهِ**) كما يقهر نورُ الشمس أنوارَ الأبصار قهرًا يُعجزها عن التحدُّق فيها.

(**فاشْتَمَلَتِ النِّسْبةُ المَذْكُورةُ عَلَى مَحَبّةٍ**) من طرف المعلول، (**وقَهْرٍ**) من طرف العِلّة.

ويأتي في عبارات الشيخ في كتبه أن المحبة تشمل طرفَي العِلّة والمعلول، إلا أن محبة العِلّة مستتبعةٌ للقهر، ومحبة المعلول تستتبع الذُّل، وهو الحق كما يشهد به الذوق الإشراقي[1].

(١) قال في «حكمة الإشراق»: «فيقع على المُدَبِّرات سلطانُ الأنوار القاهرة، ولكون قهرها مَشُوبًا بالمحبة فيقع المُدَبِّرات في لذةٍ وعشقٍ وقهرٍ ومشاهدة، لا يقاس بذلك لذّةٌ ما». انظر: «حكمة الإشراق» بشرح القطب الشيرازي (ص٤٨٦).

(والطَّرَفُ الواحِدُ) الذي هو من العِلّة (أشْرَفُ مِنَ الآخَرِ) الذي هو من المعلول، (فَيَسْرِي حالُ تِلْكَ النِّسْبةِ) من اشتمالها على الطرفين الفعلي والانفعالي المعبَّر عنهما بالقهر والذل (في جَمِيعِ العَوالِمِ)؛ فإنّ حكم الأصول يسري في الفروع كما هو مقرَّر عند أهل الكشف والعِيان.

(حَتَّى ازْدَوَجَتِ الأقْسامُ) في جميع طبقات الموجودات، (فانْقَسَمَتِ الجَواهِرُ إلى أجْسامٍ) مقهورةٍ متأثرةٍ عمّا فوقها من المبادئ، (وغَيْرِ أجْسامٍ) قاهرٍ لها، كما قال: (وغَيْرُ الجِسْمِ قاهِرٌ لَهُ) أي: للجسم، (وهُوَ) أي: غير الجسم (مَعْشُوقُهُ وعِلَّتُهُ) كما تبيَّن من قَبْل.

(وأحَدُ الطَّرَفَيْنِ) يعني طرف الأجسام (أخَسُّ).

(وكَذَلِكَ انْقَسَمَ الجَوْهَرُ المُفارِقُ) للمادة (إلى قِسْمَيْنِ): قِسْمٍ (عالٍ قاهِرٍ) هو العقول، (و) قِسْمٍ (نازِلٍ في الرُّتْبةِ مُنْفَعِلٍ مَقْهُورٍ) [وهو النفوس][1].

(وكَذَلِكَ انْقَسَمَ الأجْسامُ إلى: الأثِيرِيِّ، والعُنْصُرِيِّ) وأحدهما فعّالٌ قاهر، والآخر منفعلٌ مقهور.

ثم أضرب عن ذلك إلى إثبات ذلك الانقسام في بعض أجزاء أحد القسمين أيضًا ـ أعني الأثيري ـ فقال: (بَل انْقَسَمَ بَعْضُ الأجْسامِ الأثِيرِيّةِ) أعني الكواكب (إلى: قائِدِ السَّعاداتِ) المسمَّى بالسعود الفلكية؛ كالمشتري والزهرة، (وقائِدِ القَهْرِ) المسمَّى بالنحوس عند العامة؛ كزُحَل والمريخ وغيرهما.

ثم أضرب عن ذلك مترقِّيًا إلى إثبات الانقسام في بعض أجزاء ذلك الجزء ـ أعني بعض الكواكب ـ فقال: (بَل النَّيِّرانِ) عطفٌ على ما سبق من القسمين

(1) ساقط من (ص).

حملًا على المعنى، كأنّه قال: بل حصل من تلك القسمة النّيّران. وإلا فالظاهر من حيث اللفظ «بل النيّرين» لكونه عطفًا على المجرور.

[ويحتمل أن يكون عطفًا على «بعض الأجسام الأثيرية» كما هو ظاهر اللفظ، وهما إن كانا داخلَينِ في بعض الأجسام الأثيرية، لكن انقسامهما أعلى مرتبةً من انقسام جملة الكواكب؛ فإنّ هذا الانقسام جارٍ في اثنين، بخلاف انقسام مجموع الكواكب فإنه بين جملةٍ كثيرة][(١)].

(**اللّذانِ أحَدُهُما**) وهو الشمس (**مِثالُ العَقْلِ**) لكونه فعّالًا مُفيضًا، (**والآخَرُ**) وهو القمر (**مِثالُ النَّفْسِ**) لكونه منفعلًا مستفيضًا.

ثم أشار إلى جريان ذلك الانقسام في الأجسام على وجه الإجمال، وبوجهٍ يعمُّ جميعها بقوله: (**بَلِ العُلْويُّ والسُّفْلِيُّ، والمُتَيامِنُ والمُتَياسِرُ**)؛ فإنّ تلك القسمة جاريةٌ في الأجسام كلِّها عُلوية وسُفلية، ثم إلى جريانها في الأفلاك بخصوصها كما قال: (**بَلِ الشَّرْقُ والغَرْبُ**)، ثم إلى جريانها في بعض أجناس العنصريات الذي هو أظهر الجميع فقال: (**بَلِ الذَّكَرُ والأُنْثَى مِنَ الحَيَوانِ**)[(٢)].

ثم أجمل جميع ذلك بقوله: (**ازْدَوَجَ طَرَفٌ كامِلٌ مَعَ ناقِصٍ**) أي: في جميع الأقسام المذكورة (**تَأَسِّيًا**) أي: اقتداءً (**بِالنِّسْبةِ الأُولَى**).

(**يَفْهَمُ ذَلِكَ**) السِّرَّ المذكورَ من سريان الازدواج في جميع الموجودات، وهو الحقيق بأن يسمَّى «النكاح الساري في جميع الذراري» (**مَنْ يَفْهَمُ قَوْلَهُ تَعالَى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** [الذاريات: ٤٩])،

---

(١) زيادة من (ف، ش).

(٢) في (ف) زيادة: «والآدم والحواء من الإنسان». ولم أرَ ضرورةً لذكرها، وهي غير موجودة في متن «الهياكل» المطبوع.

وتتفطَّنون أن ذلك ظلُّ النسبة الأولى التي هي أمُّ جميع النِّسَب، وتعتبرون منه وحدة الأصل الذي هو منشأُ تلك الثنوة[1].

(ولَمّا كانَ النُّورُ أشْرَفَ المَوجُوداتِ) بشهادة الفطرة السليمة، حتى إن الحيوانات العُجْم تحبُّه وتعشو[2] إليه[3]، وربما خاطرت لقُربها بالنفس كالفَراش، (فأشْرَفُ الأجْسامِ أنْوَرُها، وهُوَ القِدِّيسُ) مبالغة في القُدس؛ أي: النزاهة. (الأبُ) سمّاه أبًا لكونه مربِّيًا للمواليد الثلاثة، وهي منبع فيض الحياة. (المَلِكُ) لأنّه يعطي الملك كما تقرَّر عند أهل التجارب والكشف، مَن غار في أحكام النجوم وأسرار التنجيم من حكماء بابل ومَن سبقَهم ولَحِقَهم من أهل الفنَّين[4].

(هُورخُشُ) اسم الشمس بلغة الفهلوية[5] (الشَّدِيدُ) لأنه يَغلِب ولا يُغْلَب.

(قاهِرُ الغَسَقِ) أي: الظُّلمةِ بأنواره، (رَئيسُ السَّماءِ) كيف لا وهو أعظم الأجرام النورية فيها، بل هو بمنزلة القلب لها؟!

(فاعِلُ النَّهارِ) بطلوعه (كامِلُ القُوَى، صاحِبُ العَجائِبِ)[6] كما يظهر على أرباب أسرار النجوم والتنجيم والطِّلَسْمات.

---

(١) لعل مراد الشارح بكلمة «الثنوة» جنس الذكر وجنس الأنثى المشار إليهما في الآية الكريمة، وقد ورد في إحدى مخطوطات الكتاب: «الثنوية»، والثنوية هم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نورٌ والآخر ظُلمة؛ لأنه رمزٌ على الوجوب والإمكان، فالنور قائمٌ مقامَ الوجود الواجب، والظلمة مقامَ الوجود الممكن، لا أن المبدأ الأول اثنان أحدهما نور والآخر ظلمة؛ لأن هذا لا يقوله عاقلٌ عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية. انظر: «شرح حكمة الإشراق» للعلامة الشيرازي (ص١٧).

(٢) في (ف، ش): «وتعشق».

(٣) في الأصول الخطية: «تحبها وتعشو إليها».

(٤) في (ع، ش): «اليقين».

(٥) اللغة الفهلوية هي لغة فارسية قديمة.

(٦) في (ف، ع): «صاحب خزائن العجائب».

(**عَظِيمُ الهَيبةِ الإلهِيّةِ**) وكفى في ذلك بُهورُه(١) لجميع الأنوار، واضمحلال جميعها في أشِعَّته القاهرة، واضمحلال جميع الأنوار في سُبُحات جلال نور الأنوار.

(**الّذِي يُعْطِي جَمِيعَ الأجْرامِ ضَوْءَها ولا يَأْخُذُ مِنْها**) هذا يدل بظاهره على أن أنوارَ جميع الكواكب مستفادةٌ منه كما ذهب إليه بعض أساطين الحكماء.

(**هُوَ مِثالُ اللهِ الأعْظَمُ**) في إفاضةِ النور على جميع القوابل، وقهرِ جميع الأنوار.

وبالجملة فنور الأنوار هو شمس العالم العقلي.

(**والوِجْهةُ الكُبْرَى**) ولذلك كانت قِبلةَ العبادات في النواميس القديمة، وبتبعيَّتها صارت النار قِبلةً، فإنهم كانوا يسمُّونها «بنت الشمس»، فكأنها نابَتْ عنها في ذلك لوجودها وظهورها في جميع الأوقات والأمكنة، بخلاف الشمس(٢).

---

(١) في (ر): «تنوره».

(٢) فالنورُ الشمسي مثال النور الربوبي الإلهي؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧]، وأراد به الشمسَ. والنورُ القمري نظير النور العقلي الأول.

وهكذا يؤخذ الأضوأ فالأضوأُ نظيرًا ومثالًا للذي يلي العقل الأول حتى يأتي عليها بأسْرها.

وكما أن أنوار الكواكب وأضواءها انطمست وغابت عند ظهور هذا النَّيِّر الأعظم والسَّيّار الأشرف، حتى ظهر للحسِّ أن جميع الأنوار عدمت بالكُلِّية ولم يبقَ إلا نور الشمس، وإن كان من جهة العقل هي موجودة، لكن قد اتحدت بالشمس وصارت نورًا واحدًا؛ فكذا أنوار العقول بالنسبة إلى جلال الباري تعالى الذي هو شمس عالَم العقل، ومثال أضواء الكواكب النَّيِّرة هي مثال أنوار العقل على ترتيبها، ومثال أنوار الحقيقة مثال النفوس الناطقة، وكلّما كان الكوكب أضوأ كان أقربَ للشمس.

فكذا إذا استشرقت النفس بالمعارف والعلوم، وقهرت القُوى الظلمانية، واشتد شوقها إلى عالم النور يكثر نورُها، ويشتد ضوءُها، وتقرب من شمس عالَم العقل عزَّ جارُه، ويكون التذاذُها أعظمَ وأبهجَ من الذي هو ضعيف النور لبعده عن المبدأ الأول.

والنفس الإنسانية إذا سلكت المنهجَ القويم، وداومت على لزوم الصراط المستقيم، =

(وبَعْدَهُ) أي بعد «هورخش» في الشرف والفضيلة (أصْحابُ السِّياداتِ المُعَظَّمُونَ) أي: الكواكب المتعينة من الثوابت والسيارات (سِيَّما السَّيِّدُ الأسْعَدُ صاحِبُ الخَيرِ والبَرَكاتِ) أي: النَّيِّر الأصغر، وهو القمر، يدلُّ عليه أن الشيخ في التسبيحات المتعلقة بالكواكب وصفَ القمرَ بمثل هذه الأوصاف[1].

(جَلَّ مَنْ أبْدَعَهُ) الضمير للقديس الموصوف، أو لكلِّ واحدٍ من المذكورين، والإبداع هاهنا بالمعنى اللغوي وهو: الإيجاد من غير احتذاء مثال، لا الاصطلاحي وهو: الإيجاد من دون متوسطٍ ما.

(وتَعالَى) عمّا يقوله الملحدون في صفاته، والمعطِّلون لِذاته (مَنْ صَوَّرَهُ) بأحسن صورة.

(فَتَبارَكَ اللهُ) أي: كَثُر خيره، وتعالى ذاتُه[2] (أحْسَنُ الخالِقِينَ) جمع بطريق عموم المجاز؛ إذْ لا مؤثِّر في الحقيقة إلا هو كما مَرَّ.



= وصارت العلوم والمعارف الإلهية الحقيقية غِذَاها، والأعمالُ الخالصة لله تعالى دأبَها، فيعظم بذلك نورُها، ويشتد ضوءُها، وتقرب من النورِ الأزليّ، وتُعاين الجمالَ الأبديّ، والشعاعَ اللذيذ السرمديّ، مستغرقة ومتحدة به نوعًا من الاتحاد. انظر: «الرموز والأمثال اللاهوتية» لشمس الدين الشهرزوري، ورقة (٣٤)، مخطوط محفوظ بمكتبة نور عثمانية.

(١) قال المصنف في «وارد تقديس يوم الاثنين للقمر»: «لك المحبة وعليك سلام الله أيها السيد الكبير (منكهارسبهر) الكريم العالم الفاضل الجميل وزير (هورخش) وخليفته.... إلخ». انظر: «الواردات والتقديسات» للسهروردي، ورقة (٢٢)، مخطوط محفوظ بمكتبة آيا صوفيا.

(٢) * إشارة إلى معنيي البركة، وهما: كثرة الخير، والعلو. (منه رحمه الله).

وفيه نظر؛ لأن لمانعٍ أن يمنع دوامَ المبدأ بشرائط التأثير وإن سُلِّم دوامُ ذاته، كيف وذلك إنما يتبين إذا لمْ يكن البدن وصفاته شرطًا لبقائه كما هو شرط لحدوثه؟! وهو غير بَيِّن فلا بُدَّ له من بيان.

وما قيل من أن البدنَ باستعداده عِلّةٌ قابليّةٌ بالذات للصورة الحاصلة منه، وتلك الصورة مستلزمةٌ للنفس؛ لأنها إنما تفيض منها عليه، فلذلك صار عِلّةً قابليّةً لها بالعرَض؛ لأنّ اقتضاءَ حصول الكمال يستلزم اقتضاءَ ما يتوقف عليه ذلك الكمال.

فإذا انتفى البدنُ المستعدُّ لزم انتفاءُ تلك الصورة، ولا يلزم من انتفائها انتفاءُ ذات النفس، بل يكفي فيه انتفاء فيضان الصورة عنها.

والحاصل أن حصولَ الصورة الكمالية للبدن يستلزم حصولَ النفس لتوقفها عليها، وانتفاء تلك الصورة لا يستلزم انتفاء النفس المُفيضة[١] إيّاها؛ إذْ يكفي في انتفائه انتفاءُ أحد الأسباب، والممكن ما لم يجب عدمُه لا ينعدم.

أقول: فيه نظر؛ لأن انتفاءَ الصورة وإن لم يستلزم انتفاءَ النفس من حيث كونُها فائضةً عنها فربما استلزمه من وجهٍ آخر بأن يكون لازمًا لوجود النفس، كما أن انتفاءَ الصورة الفلكية يستلزم انتفاءَ عِلَلها المفارقة لا من حيث مجرد كونها فائضةً عنها، بل من حيث إنها لازمة لوجودها.

وأيضًا إنما يتم ذلك أن لو ثبت أن اعتدالَ مزاج البدن ليس شرطًا لبقاء النفس، وإلا لَكان انتفاءُ الصورة مستلزمًا لانتفاء النفس؛ لكونه مستلزمًا لانتفاء الاعتدال الذي هو مستلزمٌ لانتفاء النفس على هذا الفرض.

---

(١) في (ف، ع): «المقتضية».

وكأنه مغالطةٌ نشأ من أخْذ التجويز العقلي مكان التساوي في الواقع، والأول أعمُّ من الثاني؛ إذ التجويز العقلي يرجع إلى الاحتمال العقلي، وهو لا يستلزم الإمكان الذاتي، ولا ينافي تعيُّن أحد الطرفين في الواقع بسببٍ لم يظهر على العقل، فاعرفه فإنه مع وضوحه لا يخلو عن دِقَّةٍ ما.

ولذلك تلقَّى أكثرُ مَن تلا هذا القائلَ المحققَ ذلك القولَ بالقبول، والحقُّ أحقُّ بالاتباع.

هذا وعلى ما ذكرنا في تقرير البرهان لا يتوجّه منعُ انتفاء المحلِّ عن النفس.

وأمّا ما يقال في دفع هذا المنع من أن محلَّه لا بُدَّ أن يكون مجرَّدًا لكونه جزء المجرد، فيكون عاقلًا ومعقولًا، وهو المعنيُّ من النفس، فيكون ما فرض جزء النفس هو النفس ويجري البرهان فيه.

فأقول: فيه بحث.

أمّا أولًا فلأنه لا يكفي في كونه نفسًا كونُه عاقلًا ومعقولًا؛ لأنّ التعلق التدبيري بالبدن مأخوذٌ فيه، وربما لمْ يَكُن المحلُّ المذكورُ كذلك، ولا يلزم من كون المجموع المركَّب من المحلِّ والحالِّ مدبّرًا كونَ المحل وحده كذلك.

وأمّا ثانيًا فلأنه يجوز أن يكون ذلك المحلُّ بمنزلة الهيولى لجميع النفوس، تحصل بانضمام مجردات أخرى أو هيئات إليها حالّة فيها نفوس متعددة، وتزول تلك النفوس بزوال تلك المجردات أو الهيئات الحالّة التي هي بمنزلة الصور لها، ويبقى المحلُّ على نحو زوال الأجسام بزوال الصور مع بقاء الهيولى، وذلك المحلُّ لو كان نفسًا فإنما يكون النفسَ الكُلِّي؛ إذ لا اختصاص له في حد ذاته ببدن معيَّن، بل هو بواسطة جميع الصور متعلقٌ بجميع الأبدان.

لا يقال: لو كان لها محلٌّ أو كانت مركبةً من الحالّ والمحلّ لمْ تكُن مجردة، وقد ثبت أنها مجردة.

لأنّا نقول: الذي ثبت هو أنه ليس النفس جسمًا ولا جسمانيًّا.

وأمّا أنها ليست مركبةً من جزئين مجردينِ يحلُّ أحدُهما في الآخر ويحصل منهما جوهرٌ مجردٌ فلمْ يثبت أصلًا[١].

والحقُّ أنّ هذا المطلبَ حَدْسيٌّ، فإنّ ذا الوجدان الصحيح يدركِ من نفسه أنه لا ينعدم بانعدام كلِّ جزء جزء فرض من أجزائه، وهكذا إلى أن ينعدم جميعُ بدنه.

ويظهر ذلك بأن يفرض انتفاء جزءٍ منه أولًا كأنملة مثلًا، وهكذا إلى أن يستوفي الإصبع، وهكذا إلى تمام اليد، وهكذا إلى ما عداها؛ فإنّ النفس المشرقة تتيقن بقاءه في جميع هذه الأحوال إلى أن يستوفي تمام الأعضاء.

وربما ينبَّه على ذلك التحدُّس من أحوال النفس وملاحظة ترقِّي قُواها الخاصة بها بانحطاط القُوى البدنية، فإنه يحدس منه أن انتفاء تلك القُوى بأسْرها يوجب كمالَ قوة النفس وتمامَ إشراقها لا زوالها.

وممّا سنح لي في هذا المطلب على ذوق الإشراق أن حقيقة النور المجرد لا ينعدم أصلًا[٢]، ولا يقبل العدم بذاته؛ لأنه عينُ الظهور لذاته، وإنما يقبل العدم تعيُّن مراتبه المختلفة في النقصان؛ فإن المرتبة الكاملة منه من جميع الوجوه هو الواجب كما تقرَّر وتكرَّر.

---

(١) * لم يتعرض لبقاء احتمال كون النفس حالًّا في مجردٍ آخر لِما سبق من تقرير البرهان على وجهٍ لا يُبقي ذلك الاحتمالَ، بناءً على أن كلَّ أحدٍ يدرك نفسَه ذاتًا مستقلة. (منه رحمه الله).

(٢) * بخلاف النور العرَضي؛ فإن حقيقته ظهور غيره، فيقبل العدمَ بتبعيّة ذلك الغير. (منه رحمه الله).

ثم إن النفسَ الكلَّ مرتبةٌ من مراتب نقصان النور مستندةٌ إلى ما فوقها من الأنوار العالية، وهي قديمةٌ بدوام عِلَلها القديمة، فإذا حدث بدنٌ خاصٌّ واستعدَّ بمزاجه الخاص للتنور بمرتبةٍ من مراتب النفس [الكُلِّي][1] تعلق به مرتبةٌ من مراتب تنزُّله على سبيل الاشتغال.

وتلك الخصوصيات التي هي مراتب تنزُّل ذلك النور ـ أعني النفسَ الكلِّي ـ بالنسبة إلى النفس الكل بمنزلة الحِصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة عروض الهيئات المختلفة له من وجه.

ومن وجهٍ آخر بمنزلة الصورة الحالّة في الهيولى، إلا أن العوارض والصور زائدة على الهيولى، وتلك الخصوصيات ليست زائدةً على حقيقتها؛ فإن كمال النور ونقصه في نفس الحقيقة النورية كما مَرَّ.

ثم إذا فسد البدن المخصوص لم تنعدم تلك الخصوصية النقصانية[2] التي تخصّص وتخصَّص بها النفس الكل لبقاء الهيئات المكتسبة من ذلك التعلُّق، ولولا تلك الهيئات لم يبق أنانيتها، فإن أمكن أن ينسلخ عنها جميع تلك الهيئات عادت إلى صرافتها الأصلية وسذاجتها الذاتية.

واعتبر ذلك بالنور المحسوس كضوء الشمس مثلًا، إنما يتعيَّن مرتبة من الكمال والنقص من قِبَل القوابل المختلفة في قوة القبول.

هذا مجمَلٌ إن أخذتَ الفطانةَ بيدك فسيهديك إلى التفصيل، والله يُحِقُّ الحقَّ ويهدي السبيل.

---

(١) زيادة من (ف، ع)، ووردت في (ر، ش): «الكل».
(٢) في (ف): «النفسانية».

ثم إن المصنف أشار إلى برهانٍ آخر بقوله: (**وَلَيْسَ بَيْنَها وبَيْنَ البَدَنِ إلّا عَلاقةٌ عَرَضِيَّةٌ شَوقِيَّةٌ**) لِما مَرَّ من أنها ليست جسمًا ولا جسمانية.

(**لا يَبْطُلُ بِبُطْلانِها**) أي: تلك العلاقة العرضية. (**الجَوْهَرُ المُتَعَلِّق**) أعني ذاته، بل إنما يبطل من حيث هو متعلقٌ به وكمالٌ له، أي يبطل تعلُّقه به وكماليَّته له، وذلك لا يستلزم بطلان ذاته، وأنت خبيرٌ بما فيه.

ويمكن جَعْله تتمّةً للدليل السابق بأن يكون إشارةً إلى عدم كون البدن شرطًا لبقائه، ولا يخفى ما فيه أيضًا.

ثم أخذ في بيان اللذة العقلية فقال: (**وتَعَلَّمْ أنّ لَذّةَ كُلِّ قُوّةٍ إنّما تَكُونُ بِحَسَبِ كَمالِها وإدْراكِها**) أي: إدراك تلك القوة ذلك الكمال، (**وكَذا أَلَمُها**) أي: بحسب انتفاء ذلك الكمال وإدراك ذلك الانتفاء.

(**ولَذّةُ كُلِّ شَيءٍ**) أي: كلِّ قوة (**وأَلَمُهُ بِحَسَبِ ما يَخُصُّهُ**) أي: ذلك الشيء الذي هو القوة؛ (**فَلِلشَّمِّ ما يَتَعَلَّقُ بِالمَشْمُوماتِ**) من طيِّب الروائح، (**ولِلذَّوقِ ما يَتَعَلَّقُ بِالمَذُوقاتِ**) من طيِّب المطاعم، (**ولِلَّمْسِ ما يَتَعَلَّقُ بِالمَلْمُوساتِ**) من نعومة الملامس، (**وكَذا نَحْوُها**) من البصر والقُوى الباطنة، (**فَلِكُلٍّ**) من القُوى (**ما يَلِيقُ بِهِ**) من اللذة.

(**وكَمالُ الجَوْهَرِ العاقِلِ**) أي: الكمال الذي يخصُّه (**الانْتِقاشُ بِالمَعارِفِ مِنْ مَعْرِفَةِ الحَقِّ**) بما له من الصفات، (**والعَوالِمِ والنِّظامِ**) أي: الترتيب الواقع فيها.

(**وبِالجُمْلةِ فكَمالُهُ بِمَعْرِفَةِ أَمْرِ المَبْدَأ والمَعادِ**) من أحوالهما، (**والتَّنَزُّهِ مِنَ القُوَى البَدَنِيّةِ**) وما يتبعها من العلائق، (**ونَقْصُهُ في خِلافِ هَذا**) المذكور من المعرفة والتنزه، (**ويَتَعَلَّقُ لَذَّتُهُ وأَلَمُهُ بِهِما**) لا غير؛ فإنهما الكمال الخاص به لا غير.

(واللَّذِيذُ والمَكْرُوهُ قَدْ يَصِلانِ دُونَ حُصُولِ لَذَّةٍ) من اللذيذ (وألَمٍ) من المكروه؛ لفقدان الإدراك الذي هو معتبَرٌ فيهما؛ فإن اللذة إدراك الكمال، والألم إدراك مُنافي الكمال.

وهذا إشارةٌ إلى جواب شُبهةٍ تقع لمنكري اللذات العقلية.

تقريرها: أنها لو كانت لكُنّا نلتذُّ بحصول الكمالات العقلية هاهنا أتمَّ وأقوى مما نلتذُّ من الكمالات الحِسِّية، ولَكُنّا نتألم بفقدها كما نتألم بفقد الكمالات الحِسِّية من المآكل والملابس وغيرها.

وتقرير الجواب: أن عدم الالتذاذ والتألم لفقد الإدراك (كَمَنْ بِهِ سَكْتَةٌ) مرضٌ يتبع سُدّة كاملة في بطون الدماغ بأسْرها، يتعطل معه الحِسُّ والحركةُ الإرادية، (أوْ سُكْرٌ) هو كيفية نفسانية موجِبة لانبساط الروح تتبع استيلاءَ الأبخرة الحارة الرطبة المتصاعدة إلى الدماغ على بطونه بسبب استعمال ما يوجبه، وربما يتعطل معه لشدّته الحِسُّ والحركةُ الإرادية أيضًا (شَدِيدٌ، لا يَتَألَّمُ بِالضَّرْبِ الشَّدِيدِ، ولا يَتَلَذَّذُ بِحُضُورِ المَعْشُوقِ) لعدم الإدراك.

(فالنَّفسُ ما دامَتْ مُشْتَغِلَةً بِهَذا البَدَنِ لا تَتَألَّمُ بِالرَّذائِلِ) النفسانية، (ولا تَتَلَذَّذُ بِالفَضائِلِ) العقلية (لِسُكْرِ الطَّبيعة) أي: لسُكرها الناشئ من طبيعة البدن، وهي الشجرة المنهيُّ عنها آدمُ عند بعض أرباب التأويل[1].

---

(1) لعل مراده الشيخ الحاتمي قَدَّس الله سِرَّه في قوله: «لمّا كان الإنسان شجرةً كما ذكرناه نهى اللّهُ أولَ إنسانٍ عن قُرب شجرةٍ عيَّنها له دون سائر الشجرات، كما هو الإنسان شجرة معيّنة بالخلافة دون سائر الشجرات، فنبّهه أن لا يقرب هذه الشجرة المعيَّنة على نفسه، وظهر ذلك في وصيته لداود ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]، يعني هوى نفسه، فهو الشجرة التي نهى آدم أن يقربها، أي لا تُقارِب موضعَ النزاع والخلاف فيؤثر فيك نشأة جسدك الطبيعي العنصري، =

(فإذا فارَقَت) النفسُ البدنَ (تَتَعَذَّبُ نُفُوسُ الأشْقِياءِ بِالجَهْلِ والهَيْئَةِ الرَّدِيَةِ الظُّلْمانيَةِ والشَّوْقِ إلى عالَمِ الحِسِّ) كما قال تعالى في كتابه الكريم (﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [سبأ: ٥٤]).

(سُلِبَتْ قُواهُم) التي كانوا بها يقتنصون لذّاتهم الحسية.

(لا عَينٌ باصِرةٌ، ولا أُذُنٌ سامِعةٌ، يَنْقَطِعُ عَنْها ضَوءُ[1] عالَمِ الحِسِّ، ولا يَصِلُ إلَيها نُورُ القُدسِ) أي: نورُ عالَم العقل حالَ كونِها (حَيْرانَ في الظُّلُماتِ، والظُّلْمةُ لا مَعْنَى لَها إلّا عَدَمُ النُّورِ)، ولا يُشترط فيه الموضوع القابل عند الإشراقيّين كما اصطلح عليه المشّاؤون؛ فإنّ العُرفَ العامَّ لا يساعده، مع أن القابلية موجودة في مبحثنا.

(فانْقَطَعَ عَنْها النُّورانِ) نورُ الحس ونورُ العقل، (فيَتَسَلَّطُ عَلَيها الفَزَعُ والهَيبةُ والهُمُومُ والخَوفُ لأنّها مِنْ لَوازِمِ الظُّلْمة).

(ولِهَذا مَنْ تَغَيَّرَ مِزاجُ رُوحِهِ وحَصَلَ فِيهِ) أي: في رُوحه (ظُلْمةٌ وكُدُورةٌ) بسبب استيلاء الخلط السوداوي عليه (كَأَصْحابِ المالِيخُوليا)[2] قيل: الصحيح أنه بالنون قبل الخاء المعجمة، وترجمته باليونانية «الخلط الأسود»، وهو سبب هذا المرض، سُمّي باسم سببه، وهو مرضٌ سوداويٌّ يتغير فيه الظنون والفكر

= يقول ذلك لنفسه الناطقة المدبّرة؛ فإن بها يخالف أمرَ الله فيما أمره به أو نهاه عنه». انظر: «الفتوحات المكية» للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي: (٥: ١٥٩).

(١) في (ر، ف، ش): «صور».

(٢) قال ابن النفيس: «الماليخوليا: هو تشوُّش الفكر والظنون إلى الفساد والخوف، ويبتدئ بسرعة غضب، وحبِّ الخلوة، وخوفٍ مما لا يُخاف منه عادة». انظر: «الموجز في الطب» لابن النفيس (ص١٣٩).

عن المجرى الطبيعي إلى الفساد والخوف (**يَتَسَلَّطُ عَلَيهِ الفَزَعُ والهُمُومُ، فَكَيْفَ حالُ مَنْ وَقَعَ في الظُّلُماتِ مَعَ اليَأْسِ عَنِ التَّخَلُّصِ**) أي: في الحال وما يقرب منه. فإنّ بعض النفوس عند الجميع، بل جميعُها عند البعض، تتخلص إلى عالم النور بعد تعذُّبها حسب ما فيها من الملَكات الرذيلة كما ورد في الحديث: «ينبتُ الجرجير في قعر جهنّم»[1][2]. (**ومُصاحَبةِ المُؤذِيات**) التي ....

---

(١) عزاه الشيخ ابن تيمية للطبراني في مسنده، ولم أقف عليه.

وذكر البدر العيني أنه موقوف ومخصوص بعُصاة الموحِّدين فقال: «تخلى جهنم وهي الطبقة العليا التي فيها عُصاة أهل التوحيد، وهي التي ينبت على شفيرها الجرجير، وقد بيَّن ذلك موقوفًا عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه: «يأتي على النار زمانٌ تخفق الرياح أبوابها ليس فيها أحدٌ من الموحِّدين».

وما رُوي مرفوعًا فموضوع؛ فقد رُوي أنه ﷺ ذُكِر له الجرجير فقال: «أكرهها ليلًا، ولا بأس بها نهارًا، وكأني أنظر إلى شجرتها نابتةً في جهنم».

قال الحافظ ابن الجوزي: هذا الحديث لا يُشَكّ في وضعه. انظر: «الموضوعات» للحافظ جمال الدين بن الجوزي: (٢: ٣٠٠)، و«الرد على من قال بفناء الجنة والنار» للشيخ تقي الدين بن تيمية (ص٦٧)، و«عمدة القاري شرح صحيح البخاري» للشيخ بدر الدين العيني: (١٩: ٥٢).

(٢) قال الشيخ الأكبر قَدَّس الله سِرَّه في بيان خلاف أهل العلم والكشف في هذا الأمر:

«ثم لتعلم بعدما عرَّفتُك بسريان النور في الأشياء أن الخَلْق بين شقيٍّ وسعيد، فبسريان النور في جميع الموجودات كثيفها ولطيفها، المظلمة وغير المظلمة، أقرَّت الموجودات كلُّها بوجود الصانع لها بلا شكٍّ ولا ريب، وبما له الغيب المطلق لا تعلم ذاته من طريق الثبوت، لكن تنزَّه عمّا يليق بالمحدَثات، كما أن الغيب يعلم أن ثَمَّ غيبًا ولكن لا يعلم ما فيه ولا ما هو. فإذا وردت الأخبار الإلهية على ألسِنة الروحانيين ونقلَتْها إلى الرسل، ونقلَتْها الرسل عليهم السلام إلينا، فمَن آمن بها، وترك فكره خلف ظهره، وقَبِلها بصفة القبول التي في عقله، وصَدَّق المخبِر فيما أتاه به، فإن اقتضى عملًا زائدًا على التصديق به عَمِله، فذلك المعبَّر عنه بـ«السعيد»، وهو ممّا ألقى السمعَ وهو شهيد، وله الجزاء بما وعده به من الخير في دار القرار، والنعيم الدائم الذي لا يجري إلى أجلٍ مسمى، فينقطع بحلول أجله من حيث الجملة حكمًا إلهيًّا لا يتبدّل ولا ينخرم ولا ينتسخ. =

= ومَن لم يؤمن بها، وجعل فكره الفاسد إمامه واقتدى به، ورَدَّ الأخبارَ النبويةَ إما بتكذيب الأصل وإما بالتأويل الفاسد، فإن كذَّبَ المخبِر بما أتاه به، ولم يعمل بمقتضى ما قيل له إن اقتضى ذلك عملًا زائدًا على التصديق به، فذلك المعبَّر عنه بـ«الشقي»، وهو من جهة ما فيه من الظُّلمة، كما آمَن السعيدُ من جهة ما فيه من النور، وله الجزاء بما أوعده إن كَذَّب من الشر في دار البور وعدم القرار؛ لوجود العذاب الدائم الذي لا يجري إلى أجلٍ مسمى، وإن كان له أجلٌ في نفس الأمر من حيث الجملة حكمًا إلهيًّا عدلًا، كما كان في السعيد فضلًا لا يتبدل ولا ينخرم ولا ينتسخ.

وفي هذا خلافٌ بين أهل الكشف، وهي مسألة عظيمة بين علماء الرسوم من المؤمنين وبين أهل الكشف، وكذلك أيضًا بين أهل الكشف فيها الخلاف: هل يتسرمد العذاب عليهم إلى ما لا نهاية له، أو يكون لهم نعيمٌ بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم إلى أجلٍ مسمى؟

واتفقوا في عدم الخروج منها، وأنهم بها ماكثون إلى ما لا نهاية له؛ فإن لكل واحدة من الدارين ملؤها، وتتنوع عليهم أسباب الآلام ظاهرًا لا بُدَّ من ذلك، وهم يجدون في ذلك لذةً في أنفسهم بالخلاف المتقدم باطنًا بعدما يأخذ الألم منهم جزاء العقوبة.

حدثني عبد الله المروروي في جماعة غيره عن أبي مدين إمام الجماعة أنه قال: يدخل أهل الدارين فيهما، السعداءُ بفضل الله، وأهلُ النار بعدل الله، وينزلون فيهما بالأعمال، ويُخلَّدون فيهما بالنيات.

وهذا كشف صحيح وكلام حر عليه حشمة، فيأخذ جزاءَ العقوبة الألم موازيًا لمدة المعمر في الشرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جُعل لهم نعيمٌ في النار، بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألَّموا؛ لعدم موافقة المزاج الذي ركَّبَهم الله فيه، فهم يتلذذون بما هم فيه من نارٍ وزمهريرٍ وما فيها من لَدْغ الحيّات والعقارب كما يلتذُّ أهل الجنة بالظلال والنور ولَثْم الحور الحسان؛ لأن مزاجهم يقضي بذلك.

ألا ترى الجُعَل في الدنيا هو على مزاجٍ يتضرَّر بريح الورد ويلتذ بالنتن، كذلك مَن خُلِق على مزاجه.

وقد وقع في الدنيا أمزجةٌ على هذا شاهدناها، فما ثَمَّ مزاجٌ في العالم إلا وله لذةٌ بالمناسب وعدمُ لذةٍ بالمنافر.

ألا ترى المحرور يتألم بريح المسك، فاللذات تابعةٌ للملائم، والآلام لعدم الملائم، فهذا الأمر محقق في نفسه لا ينكره عاقل. =

هي تلك الرذائل التي تتمثَّل في صورة مثالية موحشة، (ومُقارَنةِ الحَسَرات) على فوات الكمالات، وإنما يتأذَّى بها نفسٌ شيِّقة إلى الكمال، وذلك الشوق تابعٌ لتنبُّهٍ يتبع نحوًا من الكسب؛ فإن الحكم بأن كمال النفوس في المعارف الحقَّة والأخلاق الفاضلة ليس بأولى، فإذَن البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانةٍ بتْراء كما ذكره الشيخ الرئيس في «الإشارات»[1].

= وإنما الشأن هل أهل النار على هذا المزاج بهذه المثابة بعد فراغ المدة أم لا؟ أو هُم على مزاج يقتضي لهم الإحساس بالآلام للأشياء المؤلمة؟

والنقل الصحيح الصريح النص الذي لا إشكال فيه إذا وُجد مفيدًا للعلم يُحكَم به بلا شك، فالله على كلِّ شيءٍ قدير.

وإن كنتُ لا أجهل الأمرَ في ذلك، ولكن لا يلزم الإفصاحُ عنه؛ فإن الإفصاح عنه لا يرفع الخلاف من العالم.

وبعض أهل الكشف قال: إنهم يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحدٌ من الناس البتةَ، وتبقى أبوابها تصفق، وينبت فيها الجرجير، ويَخلُق الله لها أهلًا يملؤها بهم من مزاجها، كما يُخلق السمك في الماء، وعالمُ الهواء في الهواء، وعالمٌ في بطن الأرض لا حياة لهم إلا فيها كالخُلْد؛ فإذا حصل على ظهر الأرض مات، فالغمُّ الذي لنا في ذلك الغمّ حياتُهم؛ فالسمك إذا خرج إلى الهواء مات وكان في الهواء غمُّه فينطفئ فيه نور حياته، والإنسان والحيوان البري إذا غرق في الماء هلك وكان الماءُ غمَّه ينطفئ به نورُ حياته، وثَمَّ حيوانٌ بريٌّ بحريٌّ يعيش هنا ويعيش هنا كالتماسح وإنسان الماء وكلبه وبعض الطيور، وهذا كلُّه بالطبع والمزاج الذي ركَّبه الله عليه، وقد ذكرنا في هذا المنزل ما فيه كفاية، واستوفينا أصولَه بعون الله وإلهامه، والله يقول الحقَّ وهو يهدي السبيل». انظر: «الفتوحات المكية» للشيخ محيي الدين بن العربي: (٤: ٣١٥).

(١) إذا ثبت أن لذة النفس إنما هو بحصول ما لها من الكمالات الممكنة لها، وكمالها إدراك المعلومات على ما هي عليه، فالألم في مقابلته وهو عدم الإدراك للمعلومات على ما هي عليه، وهذا المعنى متحقق في حق من لم يشعر بكونه غير واجد للكمال فيكون مُعذَّبًا، فمن سلم له أن شرط كونه مُعَذَّبًا أن يكون شاعرًا بعدم وجدانه للكمال، بل شرطه أن يكون متأهِّلًا لحصول هذا الكمال لا غير، بخلاف البُلْه والصبيان. انظر: «كشف التمويهات» للآمدي: (٢: ٩٤٦)، و«شرح الإشارات والتنبيهات» للطوسي: (٤: ٣١).

(**وأمّا الصّالحاتُ الفاضِلاتُ**) أي: النفوس الكاملة بحسب قوّتها النظرية والعملية.

والظاهر أن «الفاضلات» إشارة إلى الكمال العلمي، و«الصالحات» إلى العملي.

(**فَتَنالُ في جِوارِ اللهِ تَعالَى**) أي: قُربه (**ما لا عَيْنٌ رَأَتْ، ولا أُذُنٌ سَمِعَتْ، ولا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ مِنْ مُشاهَدَةِ أنْوارِ الحَقِّ**)[1] أي: مشاهدة الواجب تعالى والملأ الأعلى وعجائب عالم النور، (**والانْغِماسِ في أبْحُرِ النُّورِ**) أي: الاتصال الكامل بالأنوار المجردة التي لا يتناهى نوريَّتُها، أو الاستغراق التامّ في الأنوار الفائضة عليها من تلك المبادئ العالية، (**فَيَحْصُلُ لَها المَلَكيّةُ**) أي المرتبة المَلَكية، وهي كمال التجرد عن لوث الطبيعة وخبثها، فتحيا بالحياة العقلية الصرفة، (**والمَلِكيّةُ**) أي: المرتبة المَلِكْيّة، وفي بعض النسخ: «والملائكيّة»، (**لا تَتَناهَى لَذّاتُها**) لدوام مشاهدتها للأنوار العالية التي هي معشوقها، ودوام شروق الأنوار اللذيذة منها عليها، (**ولا تَنْقَضِي سَعاداتُها**) لأمنها من طريان النقص، (**فَتَرْجِعُ**) الضمير راجع إلى «الصالحات الفاضلات» (**إلى أبِيها**) أي: ربّ نوعِها الذي هو مبدؤها، (**القائِمِ بِالسَّطْوَةِ**) الغلبة (**القاهِرِةِ عَلَى رُؤُوسِ ثَعابِينِ الظُّلْمةِ**) أي: الهياكل الإنسانية التي هي مَحْتِد[2] القُوى الظلمانية؛ فإن «ربّ النوع» هو المربي لتلك الهياكل إلى أن تصل إلى كمالها، وهو المُفيض

---

(١) فيه إشارة إلى ما ورد في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله: «أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت، ولا أُذنٌ سمعت، ولا خطر على قلب بَشَر». «صحيح البخاري»: (٤: ١١٨) رقم الحديث (٣٢٤٤)، و«صحيح مسلم»: (٤: ٢١٧٤) رقم الحديث (٢٨٢٤).

(٢) في (ف، ش): «محل». والمَحْتِد: الأصل؛ يقال: إنه لكريم المحتد والطبع. المعجم الوسيط (١: ١٥٤).

للنفوس عليها، ثم هو المخلِّص لتلك النفوس عن مَضايقها عند بلوغها إلى ما قُدّر لها من الكمال كما أشار إليه بقوله: (شَدِيدِ المِرّةِ القاصِمةِ) أي: الكاسرة لتلك الأصنام(١) الظلمانية.

(صاحِبِ الطِّلَسْمِ الفاضِلِ) أي: الصورة الإنسانية التي هي أحسنُ الصور وأشرفُها، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤].

(جارِ اللهِ الكَرِيمِ) الذي هو أقرب أرباب الأصنام العنصرية، بل مطلقًا عند أرباب الذوق من أهل العِيان.

(المُتوَّجِ بتاجِ القُرْبةِ في مَلَكُوتِ إلهِ العالَمِينَ، رُوحِ القُدُسِ) عطف بيان لما سبقه.

(كَما تَنْجَذِبُ إبْرةُ حَدِيدٍ) متعلق بقوله: «ترجع إلى أبيها» (إلى مِغْناطِيسٍ لا يَتَناهَى)، فتتصل به اتصالًا لا يمكنه الانفكاك منه أصلًا.

(وكَما لا نِسْبةَ للقُوَى) الحساسة (إلى النَّفْسِ) في الإدراك؛ فإن إدراك النفس بحسب قوَّتها العقلية أكمل وأشمل وأكثر وأثبت من إدراك تلك القُوى، أي: إدراك النفس بواسطتها.

فإن الأول يتبدّل بخلاف الثاني، ويتعلق بالظواهر دون البواطن بخلاف الثاني فإنه يشملهما، وبالأمور المتناهية دون غيرها بخلاف الثاني، ويبقى ببقاء النفس بخلاف الثاني فإنه يزول بفساد الآلات.

(ولا لأنوارِ اللهِ تَعالَى والقُدسِيِّينَ إلى المَحْسُوساتِ) في الشرف، فإدراك العقل أشرف من إدراك الحواس، ومدرَكاته أشرف من مدرَكاته، بل لا نسبة

(١) في (ع): «الأجسام».

بين الإدراك والإدراك كما لا نسبةَ بين المُدرَكات والمُدرَكات، (**فلا نِسْبةَ لِلَّذّةِ**) العقلية (**إلى اللَّذّةِ**) الحسية؛ لِما عرفت من أن اللذة بحسب إدراك الكمال، فكلما كان الإدراكُ أقوى والكمالُ أكملَ كانت اللذة أقوى.

ثم أشار إلى إثبات اللذة العقلية للواجب تعالى فقال: (**والأوَّلُ عاشِقٌ لِذاتِهِ**)؛ فإنّ العشق على ما عرّفه في «شرح الإشارات»: هو الابتهاج بحضور ذاتٍ ما هي المعشوقة، والشوقُ هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج، ولا يُتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق حاضرًا من وجهٍ غائبًا من وجهٍ؛ كأنْ يكون حاضرًا في الخيال غير حاضرٍ في الحِسّ، فللأول العشقُ التامُّ من غير شوق؛ إذْ لا فَقْدَ فيه، وكذا لغيره من العقول[1].

وأمّا النفوس الفلَكية فلها العشقُ والشوقُ معًا، وهذا الشوق وإن كان فيه ثبوتُ ألَمٍ لفواتِ المعشوق من وجهٍ إلا أنه لمّا كان له ومنه فهو لذيذ، وربما يشبّه بالألم الحاصل من الدغدغة والحكة تشبيهًا بعيدًا، وكذا النفوس الكاملة الإنسانية حالَ تعلُّقها بالأبدان.

وأمّا بعد قطع التعلق فقد يصفو لهم العشقُ ويبرؤون من الشوق، وينخرطون في سلك العقول، فيشربون من العين الكافوري بعدما كانوا يُسقون من كأسٍ كان مِزاجها زنجبيلًا.

فإن قلتَ: قد عرَّفتَ العشقَ فيما مضى بالمَيل إلى الاتحاد، كما اشتهر عن أفلاطون وغيره من الأساطين، وهاهنا قد عرَّفتَ بالابتهاج المذكور، وقد اشتهر بينهم أنه المحبة المُفْرِطة، فما وجه التوفيق بين هذه التعاريف.

---

(١) انظر: «الإشارات والتنبيهات» بشرح المحقق الطوسي: (٤: ٤١).

ثم كيف يتحقق العشق بالمعنى الأول في الواجب بالنسبة إلى ذاته؛ فإن الميل إلى الاتحاد فرعُ الاثنينيّة ولو بوجهٍ ما؟!

قلتُ: تلك التعاريف كلُّها لحقيقةٍ واحدةٍ؛ فإن حقيقة العشق لها لوازمُ متعددة، فاختلف التعاريف لاختلاف مآخِذها؛ أعني اللوازم، ويشبه أن يكون حقيقته المحبة المُفْرِطة، والميلُ إلى الاتحاد والابتهاجُ المذكور لازمانِ له، فيكون الأول حدَّه والأخيرانِ رَسْماه.

وأمّا المناقشة بأن الميل إلى الاتحاد يستلزم الاثنينيّة فمِثلُ المناقشة في سائر صفاته المتعلقة بذاته كـ«العلم» مثلًا؛ فإن التعبير بالميل والاتحاد وغيرهما مما يوهم التغاير لعوز العبارة، والميل المذكور فيه عين الذات كما في سائر صفاته[1].

فإن قلتَ: كيف يشمل هذا التعريفُ عشقَ الأشياء لكمالاتها، فإنها ليست ذواتٍ حتى يتحقق الميل إلى الاتحاد معها؟! وكيف يشمله التعريف بالابتهاج بحضور ذاتٍ ما؟!

قلتُ: تلك الأشياء عاشقةٌ لِذاتها المتصفة بتلك الكمالات، مائلةٌ إلى الاتحاد معها من تلك الحيثية، مبتهجةٌ بحضور ذاتها المتصفة بها، وتشتاق إلى ذاتها المتصفة بها عند فَقْدها بفقد الاتصاف[2]، فافهم.

---

(١) * فيه إشارة إلى أن مثل هذه الشبهة جارية في سائر تعاريفه كالمحبة والابتهاج بحضور ذاتٍ ما عنده؛ فإن النسبة مطلقًا تقتضي تغاير المنتسبين، إلا أن إيهام هذا التعريف الاثنينيّة أكثر بناءً على أن الميل إلى الاتحاد إنما يُتصور ظاهرًا في كثرةٍ يمكن أن يحدث بينها وحدة، فلذلك خص الإشكال به. (منه رحمه الله).

(٢) * إشارة إلى دفع مثل هذه الشبهة عن تعريف الشوق. (منه رحمه الله).

(**فَحَسْبُ**) أي: لا لغيره؛ إذْ لا غير في جنب سُبُحات جلالِه لاستهلاكه فيه.

(**مَعْشُوقٌ لِذاتِهِ ولِغَيرِهِ**) فيلتذُّ هو وغيرُه بمشاهدة ذاته الكاملة من جميع الوجوه.

ولمّا كان إدراكُه لِذاته أتمَّ من إدراك غيرِه له فلَذَّتُه بمشاهدته أقوى من جميع اللذات، ثم بعده لذّة مُقَرَّبيه كما قال: (**ولا يَصِلُ إلى لَذّةِ مُقَرَّبِيهِ لَذّةٌ**) لمشاهدتهم ذات الأول الذي هو أجلُّ المدركات، وأكملُها، وأحسنُها، وأجملُها.

وعلمتَ أن الفقدَ[١] الذي يستلزم الشوقَ في بعض المقرَّبين أيضًا لذيذٌ من وجه.

(**وسَيَنْكَشِفُ للنُّفُوسِ الفاضِلةِ إذا بَرَزَتْ مِنْ ظُلْمةِ الهَياكِلِ إلى سَنِيِّ الجَبَرُوتِ**) لفظة «السني» مكتوبة بالياء فيما رأينا من نُسخ الكتاب، والظاهر حينئذٍ أن يكون مشدد الياء على وزن «فعيل» من السناء بالمد وهو الرفعة، ويكون من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: الجبروت العالي.

ولو كان مكتوبًا بالألف المقصورة كان بمعنى الضوء.

والمراد بالجبروت: «عالم العقول»، ويسمَّى أيضًا بـ«الملَكوت الأعلى والأعظم»، ذكره الشيخ في كتاب «پرتونامه»[٢][٣].

قيل: إنما سُمِّيت بـ«الجبروت» لأنها مجبورةٌ على كمالاتها الفطرية وحِفظها، أو لأنه جُبِرَ نقصُها الإمكاني بحصول ما يمكن لها بالفعل.

---

(١) في (ع): «العقل»، وهو تصحيف، وفي (ر، ش): «البعد».

(٢) * أي: ذكر ذلك المجموع، وهو أن الجبروت عالم العقول، وما يسمى بالملكوت الأعلى والأعظم. (منه رحمه الله).

(٣) ما ذكره المحقق الدوّاني هنا وما بعده تفسير وتحرير لكلام شيخ الإشراق المذكور في رسالة «پرتونامه». انظر: «رسالة پرتونامه» للسهروردي (ص٦٥-٧٦).

(وأشْرَقَتْ عَلَى شُرُفاتِ المَلَكُوتِ) المراد به «عالم النفوس»، ويسمى أيضًا: «الملكوت الأدنى والأصغر»، ذكره في «پرتونامه»، وإضافة الشُّرُفات إليها تخصِّصها بالنفوس الفلكية.

هذا هو التفسير المطابق لما ذكره في «پرتونامه» وغيره من كتبه.

ويمكن أن يُراد بـ«سنى الجبروت»: أنوار الجلال الإلهي[1]، وبـ«شُرُفات الملكوت»: العقول والنفوس الفلكية.

(بِنُورِ اللهِ تَعالَى) متعلق بقوله: «سينكشف».

(ما لا يُناسِبُه انْكِشافُ الأجْسامِ لِلأبْصارِ بِنُورِ الشَّمْس) لا في الانكشاف ولا في المنكشف على نحو ما مَرَّ.

(ومَنْ أنْكَرَ اللَّذّاتِ الرُّوحانِيّةَ) كالعوامِّ ومَن يحذو حذوهم (فَهُوَ كالعِنِّينِ إذا أنْكَرَ لَذّةَ الجِماعِ) والمتألِّهون يحتظون في هذه النشأة بحظٍّ وافرٍ من هذه اللذة، ويُشغَلون بها عن اللذات الحسية، كما قال سيِّدُنا سيِّدُ الكُلِّ في الكُلِّ ﷺ: «أبِيتُ عند ربِّي يُطعِمُني ويَسْقِيني»[2].

---

[1] * والمناسب على هذا أن يُكتب بالألف كما أُشيرَ إليه، بل هذا هو الملائم لكلمة الهياكل كما لا يخفى، سواءٌ حُمل على هذا المعنى، أو على العقول كما نقل عن الشيخ. **(منه رحمه الله)**.
(قول الشارح في «منهواته»: **أو على العقول**): في الأصل: «أو على القول»، والمثبت من «إشراق هياكل النور». انظر: «إشراق هياكل النور» للدشتكي (ص٣٦٨)، وانظر أيضًا: «رسالة پرتونامه» للسهروردي (ص٨١).

[2] متفق عليه، ولفظه عند البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إيّاكم والوِصالَ» مرتين. قيل: إنك تُواصِل. قال: «إنِّي أبِيتُ يطعمني ربِّي ويَسْقِين، فاكْلَفُوا من العمل ما تُطيقون». انظر: «صحيح البخاري»: (٣: ٣٨) رقم الحديث (١٩٦٦)، و«صحيح مسلم»: (٢: ٧٧٤) رقم الحديث (١١٠٣).

قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

وحكى الشيخ في كُتُبه عن الحكماء وعن نفسه أيضًا [الاحتظاء بحظوةٍ تامّةٍ منه](١)، وأنشد في هذا المقام قول الشاعر:

وكانَ ما كانَ ممّا لَسْتُ أذْكُرُهُ فَظُنَّ خَيْرًا ولا تَسْأَلْ عن الخَبَرِ(٢)

قال في «پرتونامه»: وإن كان ما يشاهدونه بعد قطع التعلُّق لا نسبةَ له إلى ما يشاهدونه والحالة هذه، لكنّه قد يكون أعلى ممّا يشاهده غيرُهم في الآخرة أو مساويًا له.

أقول: يوافقه ما نُقل عن سهلِ بن عبد الله التُّسْتَريِّ رضي الله عنه(٣) أن بعض العارفين يشاهدون الله تعالى في الدنيا أتمَّ من مشاهدة غيرهم له في الآخرة.

(وقَدْ رَجَّحَ البَهائِمَ عَلَى المَلائِكةِ والقُدسِيِّين) لإثبات اللذة للبهائم وسَلْبِها عنهم.

ويمكن أن يكون المراد بـ«الملائكة»: العقول، وبـ«القدسيين»: النفوس الفلكية.

ويمكن أيضًا أن يحمل «الملائكة» على ما يعمُّ النفوسَ الفلكية، و«القدسيين» على المتألِّهين المنسلخين المنقطعين عن اللذات الجسمانية.

---

(١) ساقط من (ص).

(٢) من شعر عبد الله بن المعتز، وذكره المصنف في رسالة «پرتونامه». انظر: «رسالة پرتونامه» (ص٧١)، و«شرح مقامات الحريري» لأبي العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي: (١: ٣٧١).

(٣) سهل بن عبد الله التُّسْتَريّ: أحد أئمة التصوف، لم يكُن له في وقته نظيرٌ في المعاملات والورع، وكان صاحبَ كرامات، لقي ذا النون المصري بمكة سنة خروجه إلى الحج، توفي كما قيل سنة ثلاثٍ وثمانين ومئتين، وقيل: ثلاث وسبعين ومئتين. انظر ترجمته في: «الرسالة القشيرية»: (١: ٥٩).

[الهيكل السابع]
[في النبوات والمعجزات والكرامات والمنامات]

(الهيكل السابع) في النُّبُوّات والمعجزات والكرامات والمنامات.

ومَهَّدَ لذلك أصلًا هو (إنّ النُّفُوسَ النّاطِقةَ مِنْ جَوْهَرِ المَلَكُوتِ) لِما عرفتَ من أنها مجرَّدة[1].

(وإنما يَشْغَلُها عَنْ عالَمِها) ومطالعةِ أفرادِ ذلك[2] العالم، ومشاهدةِ ما فيها من العلوم، واستفاضةِ الأنوار منها (هَذِهِ القُوَى البَدَنِيّةُ ومَشاغِلُها) فتجذبها إلى العالم السفلي.

(فإذا قَوِيَتِ النَّفْسُ بِالفَضائِلِ الرُّوحانِيّةِ) بضم الراء؛ أي: النفسانية، ويجوز فتحها أيضًا فيكون منسوبًا إلى الرَّوح، وهو الطِّيب والنزاهة.

(وضَعُفَ سُلْطانُ القُوَى البَدَنِيّةِ) وغلَبَتُها (بِتَقْلِيلِ الطَّعامِ) أي: تلطيفه وتعديله لئلّا تشتغل النفس بهضمه عن الالتفات إلى عالم النور، (وتَكْثِيرِ السَّهَرِ) أي: الارتياض بتقليل النوم [بطريق التدريج][3]؛ فإن كثرة النوم تُبلد النفسَ بما يُرخي القُوى.

---

(١) شرع المصنف قدَّس الله سِرَّه في بيان تمكُّن النفوس الناطقة من الاتصال بالمبادئ العالية، وبيَّن أن الذي يعوقها عن ذلك هو الانشغال بقُواها البدنية. انظر: «التلويحات» بشرح ابن كمونة: (٣: ٤٩٩).

(٢) في الأصول الخطية: «تلك».

(٣) ساقط من (ف، ع).

(تَتَخَلَّصُ أحْيانًا إلى عالَمِ القُدسِ، وتَتَّصِلُ بِأبيها المُقَدَّسِ) أي: ربِّ نوعها، (وتَتَلَقَّى مِنْهُ المَعارِفَ) كما قال أرسطاطاليس ما معناه: خاطَبني جوهرٌ من الأنوار العالية بكثيرٍ من الحقائق والمعارف، فقلتُ: مَن أنت؟ قال: أنا طِباعُك التامُّ.

(وتَتَّصِلُ) أيضًا بحسب اختلاف المناسبة ودرجات الكمال (بِالنُّفُوسِ الفَلَكِيّةِ العالِمةِ بِحَرَكاتِها وبِلَوازِمِ حَرَكاتِها) من الحوادث السفلية، (وتَتَلَقَّى مِنها المُغَيَّباتِ الكَونِيّةَ) من الأمور الماضية والآتية (في نَومِها ويَقَظَتِها) فتصير النفس (كَمِرْآةٍ تَنْتَقِشُ بِمُقابَلةِ ذِي نَقْش) وذلك هو الكشف، وقد يكون عقليًّا صرفًا يُفيض صورَ تلك المعاني على النفس وينطوي سريعًا.

(وقَدْ يَتَّفِقُ أنْ تُشاهِدَ النَّفْسُ أمْرًا عَقْلِيًّا وتُحاكِيَهُ المُتَخَيِّلَةُ) بصورةٍ تناسبه مناسبةً ما، (وتَنْعَكِسَ) تلك الصورة (إلى عالَمِ الحِسِّ كَما كانَ) أي: في سائر الأوقات (يَنْعَكِسُ مِنْها) أي: من عالَم الحِسِّ، وأنّث الضمير باعتبار الحواسّ (صُوَرٌ مُخْتَلِفةٌ إلى مَعْدِنِ التَّخَيُّلِ).

والمراد بالحِسِّ هاهنا هو الحِسُّ المشترك كما صرَّح به في «پرتونامه».

(فَيُشاهِدَ صُوَرًا عَجِيبةً) في الحسن واللطافة، أو العظَمة (تُناجِيه) وتُكلِّمه كما أخبر به سيِّدُنا حيث قال: «أحيانًا يتمثَّل لي المَلَكُ رجلًا [يكلِّمني][1]»[2].

---

(١) زيادة من (ف).

(٢) رواه البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أن الحارث بن هشام سأل النبي ﷺ: كيف يأتيك الوحي؟ قال: «أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدُّه عليَّ، فيفصم عني وقد وعيتُ عنه ما قال، وأحيانًا يتمثل لي المَلَكُ رجلًا فيكلمني فأعِي ما يقول». «صحيح البخاري»: (١ : ٦) رقم الحديث (٢).

وصحَّ عنه أنه رأى جبرئيل كثيرًا في صورة دحية الكلبي[١]، وقد كان معروفًا بالجمال، وأخبر أنه رآه مرةً في صورته[٢]، ورآه كأنه طبَق في الخافقين[٣].

(أَوْ يَسْمَعَ كَلِماتٍ مَنْظُومةً) من غير أن يشاهد أحدًا، كما قال سيِّدُنا: «أحيانًا يأتيني مِثْلَ صَلْصَلةِ الجَرَس»[٤].

وربما يظهر عليه مكتوبٌ فيه كلامٌ مرتَّبٌ كما في ألواح موسى عليه السلام. ذَكره في غير هذه الرسالة.

(أَوْ يَتَجَلَّى الأَمْرُ الغَيْبِيُّ) في مِرآةِ نفسِه من دون أن يتلبَّس بصورةٍ كلاميةٍ أو غيرها من الصور المثالية.

(ويَتَراءى الشَّبَحُ) على تقدير المحاكاة ومشاهدة الصور (كَأنَّه يَصْعَدُ ويَنْزِلُ، والمُفارِقُ ذُو الشَّبَحِ يَمْتَنِعُ عَلَيهِ الصُّعُودُ والنُّزُولُ؛ لِتَجَرُّدِهِ عَنْ لَوازِمِ الأَجْسامِ) من الأينِ والحركةِ فيه وغيرِهما، (بَل الشَّبَحُ ظِلٌّ له جُسْمانِيٌّ يُحاكِي

---

(١) رواه مسلم من حديث جابر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «عُرِض عليَّ الأنبياءُ، فإذا موسى ضربٌ من الرجال كأنّه من رجال شَنُوءة، ورأيتُ عيسى ابن مريم عليه السلام فإذا أقربُ مَن رأيتُ به شبهًا عروة بن مسعود، ورأيتُ إبراهيمَ صلوات الله عليه فإذا أقربُ مَن رأيتُ به شبهًا صاحبكم ـ يعني نفسه ـ ورأيتُ جبريلَ عليه السلام فإذا أقربُ مَن رأيتُ به شبهًا دحية». «صحيح مسلم»: (١: ١٥٣) رقم الحديث (٢٧١).

(٢) * أي: في الصورة التي هي أشد ارتباطًا ومحاكاةً لما هو عليه من الإحاطة التامة بجميع الجسمانيات. (منه رحمه الله).

(٣) لفظه عند البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «مَن زعم أن محمدًا رأى ربَّه فقد أعظمَ، ولكن قد رأى جبريلَ في صورتِه وخَلْقُه سادٌّ ما بين الأُفُق». «صحيح البخاري»: (٤: ١١٥) رقم الحديث (٣٢٣٤).

(٤) تقدم تخريجه، والمعنى: أي يأتيني مشابهًا صوتُه صلصلةَ الجَرَس. انظر: «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»: (١: ٤٢).

أحْوالَهُ الرُّوحانِيّة) بضربٍ من المحاكاة، تخفى حقيقةُ تلك المحاكاة إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية.

واعتبر بحقيقة إدراك المسموعات والمبصَرات كيف تحاكيهما صورة الأذن والبصر، بل الصفات السبعة الإلهية كيف تحاكيها القُوى الإنسانية، ومِن ثَمَّة قال سيِّدُنا ﷺ: «خَلَقَ اللهُ آدمَ على صُورتِه»[١].

واعلمْ أنه لما عرفتَ أن الشبح ظِلٌّ للنور المجرَّد، وجميع ما فيه من الصفات ظلالٌ للصفات الروحانية في ذلك النور، وعلمتَ أيضًا ممّا سبق أن الأجسام [وصفاتها][٢] ظلالٌ لأربابها النورية وصفاتها، وتلك الأنوار وصفاتها أيضًا ظلالٌ لنور الأنوار وما له من صفات الكمال التي هي عين ذاته، فتلك الصفات مستهلكة في أحديّة الذات، متكثِّرة في تلك المظاهر، فالعالَم كلُّه ظلٌّ نورِ الأنوار.

ولنا في تحقيق نسبة الصور إلى الحقائق كلامٌ في رسالة «الزوراء» وشرحها، فيطالعهما مَن وجدهما؛ فإنّ فيهما فوائد مُنَبِّهة على كثيرٍ من غوامض الأسرار[٣].

(والمَناماتُ أيْضًا مِنْها مُحاكاةٌ خَيالِيّةٌ لِما شاهَدَتِ النَّفْسُ) من المعاني حالَ فراغِها عن الاشتغال بصور المحسوسات الظاهرة (أعْنِي) المنامات (الصّادِقَةَ) يعني أن المحاكاة فيها (لا الأضْغاثَ) في «الصحاح»: «أضغاثُ أحلام: الرؤيا التي لا يصح تأويلُها لاختلاطها». (الّتِي تَحْصُلُ مِنْ دُعابَةٍ) هي المزاح على

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. انظر: «صحيح البخاري»: (٨: ٥٠) رقم الحديث (٦٢٢٧)، و«صحيح مسلم» (٤: ٢٠١٧) رقم الحديث (٢٦١٢).
(٢) ساقط من (ص).
(٣) انظر: «الرسالة الزوراء والتعليقات عليها»: (ص٢١ وما بعدها).

ما في «الصحاح»[(١)] (شَيْطانِ التَّخَيُّل) شَبَّهَ تشويشَ القوة المتخيِّلة وتخليطَها الصورَ بعضِها ببعض بالدُّعابة التي ليست مشتملةً على فائدة فكرية، وسمّاها شيطاناً لوسوستها النفس، ومنعِها إيّاها عن مطالعة الحقائق.

(وقَدْ تَتَطَرَّبُ النُّفُوسُ المُتَأَلِّهةُ طَرَبًا قُدسِيًّا) مَبدؤه من الجنَّة[(٢)] العالية، لا من الأمور السافلة البدنية[(٣)]، (فَيُشْرِقُ عَلَيها نُورُ الحَقِّ الأَوَّلِ تَعالَى) إمّا بواسطةٍ أو بدونها.

قال في «پرتونامه»: وليس ذلك النور من قَبيل العلم والصور العقلية، بل هو شعاعٌ قُدسيٌّ يتجلَّى للنفس المتألِّهة فتشاهده[(٤)] أتمَّ من مشاهدة البصر.

وربما يظهر في الحسِّ المشترك نورٌ أنورُ من نور الشمس على ما مَرَّ، وذلك النور الفائض إكسير العلم والقدرة، فيحصل له من العلوم بسبب هذا النور ما تستحيل عنه العبارة، وتحصل له القدرةُ على ما يَخرج عن وُسْع بَنِي النوع، فيخضع له العنصريات وتُذعن لأمره ونهيه خضوعَها للمبادئ العالية.

(ولمّا رَأيتَ الحَدِيدَةَ الحامِيةَ تَتَشَبَّهُ بِالنّارِ لمُجاوَرَتِها وتَفْعَلُ فِعْلَها) من الإحراق مثلًا، (فَلا تَتَعَجَّبْ مِنْ نَفْسٍ اسْتَشْرَقَتْ واسْتَنارَتْ واسْتَضاءَتْ بِنُورِ اللهِ، فَأَطاعَها الأَكْوانُ طاعَتَها للقِدِّيسِين) من الملأ الأعلى[(٥)].

---

(١) انظر: «الصحاح للجوهري»: (١: ١٢٥)، مادة (دعب).

(٢) في (ف): «الجنبة»، وفي (ع، ش): «الجهة».

(٣) في (ف، ع): «الدنية».

(٤) في الأصول الخطية: «فيشاهدها».

(٥) اعلمْ أن النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العُلوية تطيعها مادة العالم؛ إذ النفس كالحديد الحامي تكسوه مجاورة النار هيئةً نورانيةً وخاصيةَ الإحراق، فإذا تألَّفت بسناء المجد، واستضاءت بضوء القدس، ينفعل عنها النفوس، وتتأثر عنها المواد كما يتأثر بدنُها عنها مع كونها مباينةَ الجوهر عنه؛ ولأن جوهر النفس قريبٌ من جوهر المبادئ العالية، =

(وفي الْمُسْتَشْرِقِينَ) المستفيضين لأنوار الله تعالى (رِجالٌ) متألّهون، (وُجُوهُهُم) وجوهُ قلوبهم (نَحْوَ أَبِيهِم المُقَدَّسِ) عن الجهات، (يَلْتَمِسُونَ النُّورَ، فَيَتَجَلَّى لهم جَلايا القُدسِ) أي: الأنوار العالية، (كَما أَنْذَرَت) أخبرت (الزَّوْرةُ) أي: الوارد النوري (القارُّ ذاتُ الألقِ) أي: اللمعان.

والمقصود منه مشاهدةٌ قارّةٌ وقعت له في بعض أوقاته، ففاض على نفسه فيها نورٌ مستتبعٌ لإشراقٍ تامٍّ، وظهر عليه في تلك الحال هذا الكلامُ على الوجه الذي حقّق لك من قَبْل.

وأسند إلقاء الكلام إليه لظهوره في ذلك الحال لتمثُّله من ذلك النور المشاهَد.

(أنّ هِدايةَ اللهِ أَدْرَكَتْ قَوْمًا اصْطَفُّوا) أي: توافقوا في التجريد وشرائط الطلب (باسِطِي أَيْدِيهِم) مُكملي استعداداتهم التي لا يتوقف فيضُ الحقِّ إلا عليها؛ فإنّ الدعاء بلسان الاستعداد مستجابٌ البتة.

(يَنْتَظِرُونَ الرِّزْقَ السَّماوِيَّ) النوري (فَلَمّا انْفَتَحَتْ أَبْصارُهُم) بصائرهم (قَدْ وَجَدُوا اللهَ مُرْتَدِيًا بِالكِبْرِياءِ النُّورِيِّ القاهِرِ كُلَّ الأَنْوارِ عَن اكْتِناهِ اسْمِهِ) أي: ما يُعرف ذاتُه به؛ فإنه الاسم في عُرف أهل التحقيق لا اللفظ الدالُّ عليه، (فَوْقَ نِطاقِ الجَبَرُوتِ) أي: فوق دائرة العقول، سمّاها دائرةً لإحاطتها على ما دونها، (وتَحْتَ شُعاعِهِ قَوْمٌ إِلَيهِ يَنْظُرُون) يعني العقول والنفوس الفلكية.

والمقصود أنّ أهلَ التجريدِ التامِّ يشاهدون نورَ الأنوار وسائرَ الأنوار القاهرة، وهذه المرتبة أعلى من المرتبة الأولى ـ أعني الإشراقَ المستتبعَ لخضوع العنصريات ـ فإنّ هؤلاء استغرقوا في المشاهدة.

= وطبيعة البدن هي من عنصر العالم، فكما تؤثر تلك المبادئ المجردة في العالم كذلك تؤثر النفس التي قويت بالإشراقات حتى يجاوز تأثيرُها بدنَها في العالم. «شرح حكمة الإشراق» (ص٥٢٦).

(ويَجِبُ عَلَى المُسْتَبْصِرِ أنْ يَعْتَقِدَ صِحّةَ النُّبُوّاتِ) فإنّ النبوةَ عبارة عن كمال، وهي للنفس الإنسانية بالاطلاع على الحقائق، والتحلّي بالمَلَكات الفاضلة، والتأيدِ[1] من عالَم النور بحيث يتخصَّص بأفعالٍ يعجز عنه بَنُو النوع، ويكون مأمورًا من الملأ الأعلى بتكميل النوع.

وجميع هذه الأمور ممكنةٌ كما دَلَّ عليه المباحث السالفة، ثم القيد الأخير مخصوصٌ بالأنبياء لا يوجد في غيرهم.

وأمّا سائر القيود كخوارقِ العادات والاطلاعِ على الحقائق فيعمُّهم وغيرَهم كالأولياء والحكماء المتألّهين، بل قد يكون بعضُ الأولياء أكثرَ اطلاعًا على بعض الحقائق من بعض الأنبياء؛ فإنّ كثيرًا من محقّقي علماء هذه الأُمّة كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وحذيفة، والحسن البصري، وذي النون[2]، وسهل التُّسْتَري، وأبي يزيد[3]، وجُنيد[4]، ....

---

(١) في: (ع، ش): «التأييد».

(٢) أبو الفيض ذو النون المصري، واسمه ثوبان بن إبراهيم، وقيل: الفيض بن إبراهيم، كان فائقَ الشأن في التصوف، وأوحدَ وقته علمًا وورعًا وحالًا وأدبًا، سعوا به إلى المتوكل، فاستحضره من مصر، فلما دخل عليه وعظه، فبكى المتوكل وردَّه إلى مصر مكرمًا، وكان المتوكل إذا ذُكِر بين يديه أهلُ الورع يبكي ويقول: إذا ذُكِر أهلُ الورع فحيَّهلا بذي النون. توفي سنة خمس وأربعين ومئتين. انظر ترجمته في: «حلية الأولياء»: (٩: ٣٣١)، و«الرسالة القشيرية»: (١: ٣٨).

(٣) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي، كان جدُّه مجوسيًا فأسلم، وكانوا ثلاثة إخوة: آدم وطيفور وعلي، وكلهم كانوا زُهّادًا عُبّادًا، وأبو يزيد كان أجلَّهم حالًا، قيل: مات سنة إحدى وستين ومئتين، وقيل: أربع وثلاثين ومئتين. انظر ترجمته في: «حلية الأولياء»: (١٠: ٣٣)، و«الرسالة القشيرية»: (١: ٥٧).

(٤) أبو القاسم الجنيد بن محمد، سيد طائفة الصوفية وإمامهم، أصله من نهاوند، ونشأته ومولده بالعراق، وأبوه كان يبيع الزجاج فلذلك يقال له: «القواريري»، وكان فقيهًا على مذهب أبي ثور، وكان يُفتي في حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة، صَحِب خالَه السَّرِيّ، =

وإبراهيم الأدهم[1]، وأمثالهم، ربما ترجَّحوا في الحقائق على بعض أنبياء بني إسرائيل، واحتياج موسى إلى الخضر يشهد في ظاهر الحال على مثل ذلك، وأيضًا استفادةُ داودَ من لُقْمانَ مشهور، وفي الكتب مسطور.

وهذا النمط من الكلام وإن لمْ يكُن برهانيًا، إلا أن البرهان لا يمنعه.

إلى هاهنا ترجمة كلام المصنف في رسالة «پرتونامه».

(**وأنّ أمْثالَهم**) أي: الأمثال الواردة عليهم وعلى ألسنتهم (**تُشِيرُ إلى الحَقائقِ كَما وَرَدَ في المُصْحَفِ**: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]، **وكَما أنْذَرَ بَعْضُ النُّبوّاتِ**) أي: أخبر بهذا الكلام: («**إنِّي أُرِيدُ أنْ أفْتَحَ فَمِي بِالأمْثالِ**»).

(**فالتَّنْزِيلُ**) أي: تنزيل الحقائق في صور الأمثال موكولٌ (**إلى الأنْبِياءِ**)؛ فإنهم مبعوثون لتكميل النفوس على اختلاف استعداداتهم، وحِفظ المصالح الصورية والمعنوية عليهم، فلا بُدَّ لهم أن يُبرزوا الحقائقَ في صور الأمثال ليستفيد الكُلُّ منها على حسب اختلاف مشاربهم وأذواقهم.

= والحارثَ المحاسبي، ومحمدَ بن علي القصَّاب، وكان يقول: «عِلْمُنا مضبوطٌ بالكتاب والسُّنَّة، مَن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديثَ ولم يتفقّه لا يُقتدى به». مات سنة سبع وتسعين ومئتين. انظر ترجمته في: «حلية الأولياء»: (١٠: ٢٥٥)، و«الرسالة القشيرية»: (١: ٧٨).

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم بن منصور، كان من أبناء الملوك، ثم أخذ في سلوك طريق الزهد، فدخل البادية، ثم دخل مكة، وصَحِب بها سفيانَ الثوري والفضيلَ بن عياض، ودخل الشام ومات بها، وكان يأكل من عمل يده مثل الحصاد وحفظ البساتين وغير ذلك، وإنه رأى في البادية رجلًا علَّمه اسمَ الله الأعظم، فدعا به بعده فرأى الخضر عليه السلام، وقال له: إنما علَّمك أخي داود اسمَ الله الأعظم. توفي رضي الله عنه سنة (١٦١هـ).
انظر ترجمته في: «الرسالة القشيرية»: (١: ٣٥)، و«الأعلام» للزركلي: (١: ٣١).

وإليه أشار سيِّدُنا سيِّدُ الكُلِّ في الكُلِّ حيث قال ﷺ: «نحنُ معاشرَ الأنبياءِ أُمِرنا أن نُكلِّمَ الناسَ على قَدْرِ عُقولِهم»[1].

(والتَّأْويلُ) وهو إرجاعُ صور الأوضاع الشرعية إلى مآلِها؛ أعني الحقائقَ التي هي لها[2]، وكَشْف تلك الحقائق من تحت تلك الصور.

(والبَيانُ) أي: بيان تلك الحقائق مُعرّاةً عن الحُجُب الصورية (مَوْكُولٌ إلى المَظْهَرِ الأعْظَمِيِّ الأنْوَرِيِّ الأرْوَحِيِّ الفارِقْلِيطِيِّ) منسوب إلى «فارِقْلِيطا» بالفاء، ثم الألف، ثم الراء المكسورة، ثم القاف الساكنة، ثم اللام المكسورة، ثم الياء، ثم الطاء، ثم الألف المقصورة: لفظٌ عِبرانِيٌّ، ومعناه: الفارق بين الحقِّ والباطل، والمراد به مظهر الولاية التي هي باطن النبوّة.

(كَما أنْذَرَ المَسِيحُ عِيسَى) عليه السلام، وسيأتي بيان وجه التسمية (حَيْثُ قال: «إنِّي ذاهِبٌ إلى أَبِي وأَبِيكُم) أي: ربِّي وربّكم.

قد سبق مِنّا أنّ الأوائل كانوا يسمُّون المبادئَ بـ«الآباء»، لا بالمعنى الذي يفهمه النصارى كما يدلُّ عليه قوله: «وأبيكم». (لِيَبْعَثَ لَكُم الفارِقْلِيطا الّذِي يُنَبِّئُكُم بِالتَّأْوِيلِ»)[3].

---

(1) قال السيوطي: رواه الديلمي بسند ضعيف من حديث ابن عباس رضي الله عنه.
ورواه البخاري بنحوه موقوفًا على سيدنا علي رضي الله عنه بلفظ: «حَدِّثوا الناسَ بما يعرفون، أتحبُّون أن يُكَذَّبَ اللهُ ورسولُه». انظر: «صحيح البخاري»: (١: ٣٧)، و«الدرر المنتثرة من الأحاديث المشتهرة» للحافظ جلال الدين السيوطي (ص٣٦).

(2) في (ف): «والمعاني التي هي لها».

(3) هذا النص ورد بنحوه في إنجيل يوحنا، وقد جاءت الترجمة العربية لكلمة «الفارِقْلِيط»: «المعين». انظر: «الكتاب المقدس» (ص١٢٩٢)، إنجيل يوحنا، الإصحاح السادس عشر، الآية (٧).

ومراده من ذلك سيِّدُنا الخاتم ﷺ[١]؛ فإنّ نشأته أنهى مراتبِ كمالِ النبوّة في كشف الحقائق، والولايةُ غالبةٌ في نشأته على النبوّة.

ولهذا ترى صور أوضاع شريعته المقدَّسة في غاية الرِّقّة، وإشعار كلامه الجامع وأوضاعه الفائقة بالحقائق في غاية الظهور، كما أشار إليه بقوله ﷺ: «أتيتُكم بالسَّهْلةِ السَّمْحةِ البَيْضاءِ»[٢]؛ فالسهولةُ والسماحةُ إشارةٌ إلى الرِّقّة واللطافة، والبياضُ إلى ظهور الحقائق من تحت تلك الحُجُب الرقائق.

وحيث كان نشأتُه أنهى ما يمكن للنبوّة من مراتب الرِّقّةِ واللطافةِ وغلبةِ الولاية خُتِمَ النبوّة بنشأته المقدَّسة، وما بقي بعده إلا الولاية الصِّرفة.

(وقالَ) أي المسيح: **(«إنّ الفارِقْليطا الّذي يُرْسِلُهُ أبِي بِاسْمِي، ويُعَلِّمُكُم كُلَّ شَيْءٍ»)**[٣] أي: تأويلَ كلِّ صورةٍ من الأوضاع التي أتيتُكم بها قولًا وفعلًا.

---

(١) قال العلامة رحمة الله الهندي نقلًا عن أحد القساوسة عن لفظ «الفارِقْلِيط»: «هذا اللفظ مُعرَّب من اللفظ اليوناني؛ فإن قلنا: إن هذا اللفظ اليوناني الأصل (باراكلي طوس) فيكون بمعنى المُعزي والمعين والوكيل، وإن قلنا: إن اللفظ الأصل (بيركلو طوس) يكون قريبًا من معنى محمد وأحمد، فمن استدلّ من علماء الإسلام بهذه البشارة فَهِم أن اللفظ الأصل (بيركلو طوس)، ومعناه قريب من معنى محمد وأحمد، فادّعى أن عيسى عليه السلام أخبر بمحمد أو أحمد، لكن الصحيح أنه (باراكلي طوس)».

وتعقَّبه العلامة رحمة الله بأن التفاوت بين اللفظين يسيرٌ جدًا، وأن الحروف اليونانية كانت متشابهة، فتَبَدُّل (بيركلو طوس) بـ(باراكلي طوس) في بعض النسخ من الكاتب قريبٌ من القياس، ثم رجّح أهل التثليث المنكرون هذه النسخة على النُّسَخ الأُخَر. انظر: «إظهار الحق» للعلامة رحمة الله الهندي: (٢: ٣٢٣).

(٢) رواه الإمام أحمد من حديث أبي أُمامة رضي الله عنه بلفظ: «إنّي لمْ أُبعَثْ باليهوديّةِ ولا بالنَّصْرانيّةِ، ولكنّي بُعِثْتُ بالحَنِيفيّةِ السَّمْحة». انظر: «مسند الإمام أحمد بن حنبل»: (٣٦: ٦٢٤) رقم الحديث (٢٢٢٩١).

(٣) ورد بنحوه في إنجيل يوحنا. انظر: «إنجيل يوحنا»، الإصحاح الرابع عشر، الآية (٢٦).

وقوله: «باسمي» أي: [يتسمَّى بالمسيح؛ لأنه يمسح بالنور][1]؛ أي: يغشى بالنور الشارق الذي هو إكسير العلم والقدرة كما سبق.

(وَقَدْ أُشِيرَ إِلَيهِ فِي المُصْحَفِ حَيْثُ قِيلَ: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، و«ثُمَّ» لِلتَّرَاخِي) يعني أنه يُعلم من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ أنّ تمامَ الكشف عن حقائق ما أنبأ به صور الأوضاع المنزَّلة على الخاتم وتجريدَها عن ملابس الصور بالكُلِّية متراخٍ عن زمانه؛ فإنه إنما يظهر في نشأة مَن هو فارِقْليطا ومظهر ولايته الخاصة به، وإنْ كشفَ لسانُ [النبوّة][2] الختمية عنها بأتمِّ ما يمكن في نشأة النبوّة بحيث أنضى جلابيبَها[3]، ولم يَبْقَ عليها من الصور والحُجُب إلا رقائقُ لطيفةٌ يجتلي ذَوُو البصائر منها جمالَ تلك الحقائق، ولذلك كان فارِقْليطا جميع الأنبياء، والكاشف عن حقائق أنبائهم، لكن بقي بعض تلك الحُجُب الرقيقة بحكم مقتضى النبوّة موقوفًا موكولًا كشفُه إلى مظاهر ولايته الخاصة مراعاةً لِما هو المناسب لاستعداد الزمان.

(ولا شَكَّ أنّ أنْوارَ المَلَكُوتِ نازِلةٌ لإعانةِ المَلْهُوفِينَ) لا منْعَ فيها.

(وأنّ شُعاعَ القُدسِ يَنْبَسِطُ) على النفوس المستعدّة المتجرِّدة.

(وأنّ طَرِيقَ الحَقِّ يَنْفَتِحُ) لمن يقرع بابَه؛ يعني أنّ باب التألُّه مفتوحٌ، فإنّ واهب العلم الذي هو بالأفق المبين ما هو على الغيب بضنين، وفيه تلويحٌ من المصنف إلى مرتبته في التألُّه كما لا يخفى على ذي فطانة.

---

(١) هذه الفقرة موضوعة في المخطوط على أنها كلام المصنف، لكنّها غير موجودة في متن «الهياكل» المطبوع، والسياق يقتضي أنها من كلام الشارح، والله أعلم.

(٢) زيادة من (ف، ع، ش).

(٣) أي: أبلاها؛ يقال: أنْضَى الثوبَ: أبلاه. انظر: «المعجم الوسيط»: (٢: ٩٢٩)، مادة (نضو).

(**كَما أَخْبَرَت الخَطْفةُ ذاتُ البَرِيقِ**) الخَطْفة في اللغة: فَعْلةٌ من الخَطْف بمعنى الاستلاب، والمراد بها هاهنا غيبةٌ لطيفةٌ عن عالم المحسوسات، ومشاهدةُ الأنوار مشاهدةً غير ثابتة تستتبع فيضانَ نورٍ بارقٍ على النفس.

(**لَيْلةَ هَبَّت الهَوْجاءُ**) هي في اللغة: الريح العاصفة التي تقلع البيوت، والمراد هاهنا التجرُّد المؤدي إلى رفض القُوى البدنية، ولا يتيسَّر ذلك إلا بهبوب رياح الجذبات من المَهَبِّ الأعلى، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: ٥٧].

(**والنَّيِّرُ يَدْنُو فَيْنةً**) أي: ساعةً (**مِنْ صاحِبِها**) أي: صاحبِ الخَطْفة (**نازِلًا، وهُوَ يَدْنُو مِنَ النَّيِّرِ فَيْنةً صاعِدًا**) هذه صورة تلك المشاهَدة على ما تمثَّلتْ له قُدِّسَ سِرُّه.

(**أن انْفَتَحَ لَهُ سَبيلُ القُدسِ لِيُصْعَدَ إلى رِحالٍ مَنَعَت البَرازِخُ الأَكْثَرِين**) هذا مفعول لقوله: «أخبرت»؛ أي: أخبرت تلك المشاهدة بهذا الكلام.

والنُّسَخ التي رأيناها كانت سقيمة مضطربة؛ ففي بعضها قُيِّد لفظ «رجال» بالجيم، وفي بعضها لفظ «مبعث» على وزن مَفْعَل من البعث بالثاء المثلثة، وفي بعضها «الأكثرين» بالثاء المثلثة، وفي بعضها بالباء الموحدة، وفي بعضها لفظ «رحال» بالحاء المهملة؛ جمع رَحْل، [وهو المنزل][1].

ولفظ «مَنَعَتْ» على صيغة الماضي من المنع، و«الأكثرين» بالثاء المثلثة، وهذا أقرب، والظاهر حينئذٍ أن يكون لفظ «لِيُصْعَد» على صيغة المجهول، ومضمونه على هذا الوجه: انفتح سبيلُ الوصول إلى عالم القُدس ليصعد الصاعدون إلى

---

(١) مطموسة في (ص).

منازل عَلِيّة، منعت البرازخُ[١] وعلائقُها الأكثرين عن الوصول إليها.

هذا على أنّ النفس لا تطمئن بذلك، فلعلّه تصحيفٌ أو فيه تَرْك، فمن وجد النسخة المصحَّحة وتحقَّق معناه فليُثبته هاهنا تكرُّمًا، والله يحب المحسنين[٢].

ثم أخذ في النجوى مع الله تعالى بلسان الابتهال مُومِيًا إلى جميع المطالب التي لا محيصَ عنها لطالب الكمال، مشيرًا إلى مقاصد هذه الرسالة على وجه الإجمال، فقال:

(ربّنا آمنّا بِكَ) أي: بوجوب وُجودك وصِفات كمالِكَ على ما يليق بعظمة ذاتك، وهذا إشارةٌ إلى معرفة ذات الواجب وصفاته.

(وأقرَرْنا بِرِسالاتِكَ) وما خصَصْتَ به أهلَها من المزايا والكمالات من شهودِ أنوار ذاتك في مظاهر آياتك، والتصرُّفِ في عبادك بما يُصلح أمورَهم في المَعاش والمَعاد.

---

[١] * جمع برزخ، والمراد هاهنا الأجسام وعلائقها. (منه رحمه الله).

[٢] وجاءت العبارة في شرح غياث الدين الدشتكي: **(أن انفتح سبيل القدس ليصعد إلى رحال متغِب البرازخ للأكثرين)**. قال: والحاصل أن الخطفة الواقعة في الليلة المذكورة أخبرت (**أن انفتح سبيل القدس ليصعد إلى رحال**) أي منازل هي (متغب) والمتغب ـ بالغين المعجمة المكسورة ـ: المهلكة، وبالعين المهملة المفتوحة: محلُّ التعب، و(**البرازخ**) أي القُوى البرزخية، وهي الحواس الظاهرة والباطنة.
ومحصّله: أن سبيل القدس ينفتح ليصعد من ذلك السبيل إلى متغب البرازخ، أو محلّ تعبها، وهو عالَم المجردات؛ إذ البرازخ فيها هالكةٌ لامتناع تصرفها فيها، أو واقعةٌ في تعب لصعوبته. وذلك **(للأكثرين)** أي: ذلك التعب والهلاك لبرازخ الأكثرين الذين لا يأتيهم الوحي، بخلاف صاحب الوحي؛ لانتقاش مثل مدرَكاته العقلية في قُواه الحسية، فلا يهلكه ولا يتعب برازخه في تلك المراحل. ويحتمل أن يكون متعلقًا بـ**(أن انفتح)**، وفي بعض النسخ **(الأكثرين)** وله أيضًا وجه. انظر: «إشراق هياكل النور» (ص٣٩٢).

وهذا إشارةٌ إلى النبوّات التي هي المَدْرج الأقصى من معارج النفوس الإنسانية.

(وعَلِمْنا أنّ مَلَكُوتَكَ مَراتِبُ) متفاوتةٌ في الصعودِ والنزولِ، والدُّنُوّ والعُلُوّ. وفي بعض النسخ: «مَآبٌ» أي: مَعادٌ للنفوس بعد تجرُّدها عن البدن، وهذا إشارةٌ إلى معرفة الأنوار المجردة.

(وأنّ لَكَ عِبادًا مُتَألِّهِينَ) من أرباب التجريد (يَتَوَسَّلُونَ بِالنُّورِ) أي: المَلَكات الفاضلة والكمالات العلمية (إلى النُّورِ) أي: إلى مشاهدةِ الأنوار العالية واستشراقِ الأنوار منهم.

(عَلَى أنّهُم قَدْ يَهْجُرُونَ النُّورَ للظُّلُماتِ) أي: قد يميلون وينحرفون عن الجنبة[1] العالية النورانية إلى الجنبة السافلة الظُّلمانية؛ يعني: إلى تقوية القُوى البدنية، ومزاولة بعض اللذائذ الطبيعية على وجه الاعتدال؛ (لِيَتَوَسَّلُوا بِالظُّلُماتِ) أي: بتلك القُوى البدنية (إلى النُّورِ، فيُحَصِّلُونَ بِحَرَكاتِ المَجانِينِ) المنهمكين في الطبيعة (قُرّةَ عَيْنِ العُقَلاء) الكاملين.

ومن هاهنا يعرف الفَطِن اللبيب سِرَّ ما ورد في الكلام النبويّ أنّ نومَ العالِم عبادةٌ[2]؛ فإنّ العالِمَ إنما يستعمله على الوجه اللائق ليستعين به على الاستكمال وما يتبعه.

[ثمَّ هذا إشارةٌ إلى الكرامات والخوارق][3].

---

(١) في (ر) في الموضعين: «الجهة».

(٢) حديث: «نومُ العالِم عبادةٌ، وصَمْتُه تسبيحٌ، وعَمَلُه مُضاعَفٌ، ودُعاؤه مستجابٌ». قال العجلوني: رواه البيهقي بسند ضعيف عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه. انظر: «كشف الخفاء»: (٢: ٣٩٣) رقم الحديث (٢٨٣٩).

(٣) ساقط من (ف، ع).

(وَعَدْتَهُم الزُّلْفَى) وفي بعض النسخ «أرعدتَهُم» أي: هدَّدتَهم وخوَّفتَهم عن الركون إلى ظلمات الطبيعة.

(وأرْسَلْتَ إلَيْهم رِياحًا) مبشِّراتٍ هي الأشواق الكاملة (لِتَحْمِلَهُم إلى عِلِّيِّينَ؛ لِيُمَجِّدُوا سُبُحاتِكَ) أنوار جلالك وجمالك، (ولِيَحْمِلُوا أسْفارَكَ) أي: يفقهوا حقائقَ آياتك المنزلة على أهل السفارة[1]، (ولِيَتَعَلَّقُوا بِأجْنِحةِ الكَرُوبِيِّينَ) أي: بالملَكات النورية المستلزمة للمناسبة معهم، (ولِيَصْعَدُوا بِحَبْلِ الشُّعاعِ) أي: بالأنوار الفائضة من العوالي على نفوسهم، (ولِيَسْتَعِينُوا بِالوَحْشةِ والرَّهْبةِ) عن الطبيعة وعلائقها؛ (لِيَنالُوا الأُنْسَ) مع أهل الملكوت.

(أُولَئِكَ هُمُ الصّاعِدُونَ إلى السَّماءِ) بنفوسهم المشرقة، (وهُمُ القاعِدُونَ عَلَى الأرْضِ) بأبدانهم.

(أيْقِظِ اللَّهُمَّ النّاعِساتِ مِنَ النُّفُوسِ في مَراقِدِ الغَفَلاتِ) الذاهلات عمّا تيسَّر لها من الدرجات لوْ أنّها آمَنت وعَمِلت الصالحات؛ (لِيَذْكُرُوا اسْمَكَ) لسانًا وجَنانًا، (ويُقَدِّسُوا مَجْدَكَ) عمّا لا يليق بنزاهتك، فيَصِلون بذلك إلى الكمال الذي يستعدونه.

(كَمِّلْ حِصَّتَنا مِنَ العِلْمِ والصَّبْرِ فَإنَّهُما أبَوا الفَضائِلِ) قد تبيَّن لك من المباحث السالفة أن النفس الإنسانية لها قوّتان: نظرية، وعملية ذات شُعبتين: شهوية وغضبية.

وكمالُها بحسب القوة الأولى هو العلم بحقائق الأشياء.

---

(1) في (ف، ع، ش): «السعادة».

وكمالُها بحسب الثانية هو التوسُّط بين طرفَيِ الإفراط والتفريط حتى تصير النفسُ كالخالي عنهما؛ فإنّ الوسط هو غاية البُعد عن الأطراف، فتُناسب النفسُ حينئذٍ المبادئَ الخاليةَ عنها بالفعل، والتوسُّط في الشهويةِ هو «العِفّةُ»، وفي الغضبيةِ «الشجاعةُ».

فانحصر أصول الفضائل في العلم، والعِفّة، والشجاعة، وبتركُّبها تحصل العدالة.

والصبر هو مَلَكة حَبْس النفس عن الشهوات وعلى المكروهات على مقتضى الرأي الصحيح، فهو من حيث كونُه مبدأ حَبْس النفس عن الشهوات يوجب مَلَكةَ العِفّة، ومن حيث كونُه مبدأ حَبْسِها على المكروهات يوجب مَلَكةَ الشجاعة.

فإذا حصل العلمُ والصبرُ ينتج منهما سائرُ الفضائل، فالعلمُ بمنزلة الأب لها لكونه مبدأ الكُلّ، والصبرُ بمنزلة الأمّ لانطوائه على سائرها بالقوة القريبة[1].

واعلمْ أنهم حصروا أصولَ الفضائل في الحكمة والعِفّة والشجاعة، وجعلوا كلًّا منها توسُّطًا بين طرفَيْ إفراطٍ وتفريطٍ؛ فالحكمة: التوسط بين الجربزة[2] والبلاهة، والعِفّة: بين الفجور والخمود، والشجاعة: بين الجُبن والتهوُّر.

---

(١) * جعل بعضهم الصبر من فروع القوة الشهوية، وفسَّروه بحبس النفس عن الشهوات، وحينئذٍ لا يظهر كونُ العلم والصبر أبوي جميع الفضائل.

وبعضهم ذكره بما ذكرنا، وحينئذٍ يظهر معنى كلام الشيخ، وممَّن فسره بذلك الشيخ عز الدين الكاشي في رسالةٍ له في الأخلاق موسومة بـ«الصاحبية». **(منه رحمه الله)**.

(٢) الجربزة هي: استعمال الفكر فيما لا ينبغي، كالمتشابهات، على وجهٍ لا ينبغي؛ لمخالفة الشرائع. «دستور العلماء»: (٢: ٢٢٢).

واستُشكل بأنّ الحكمة إنْ فُسِّرت بخروج النفس الإنسانية إلى كمالها الممكن في جانبَي العلم والعمل فهو مقسم جميع الفضائل، فكيف يصح جعلُه قِسمًا من العمل الذي هو قسمٌ منه؟!

وإنْ فُسِّر الحكمةُ بمعرفة أحوال الموجودات بقَدْر الطاقة البشرية، فلا يصح الحكم بأنه توسُّط بين طرفَيْ إفراطٍ وتفريطٍ، بل الإفراط فيه؛ فإنه كلَّما كان أكثر كان أكمل.

فأجابوا عنه تارةً بأن هذه الحكمة التي جُعلت قسمًا غيرُ التي هي المقسم[١]، وإطلاق الحكمة عليهما باشتراك اللفظ؛ فإنّ ما جُعِل قسمًا هو التوسط في إعمال الرويّة في مصالح المعاش، وتفسيره بالتوسط بين البلاهة والجربزة يفيد ذلك؛ إذ الجربزة لا تكون إلا في العقل العملي المعيشي.

وأنت خبيرٌ بأنه حينئذٍ لا ينحصر الفضائل في الثلاثة؛ لخروج المعرفة بحقائق الموجودات عنها، بل إنما ينحصر فيها الفضائل المتعلقة بالقوة العملية[٢].

وأُخرى بأنّ هذه الحكمة هي الحكمة التي هي المقسم، وهي المفسَّرة بمعرفة حقائق الموجودات، ولا محذور فيه؛ فإنه يكون معرفة حقائق الموجودات باعتبار ذاتها مقسمًا، وباعتبار تحصيلها قسمًا من العملي، فما هو قسمٌ منه هو تحصيلُها لا نفسُها[٣].

---

(١) في (ف): «جعلت مقسمًا».

(٢) * إما تعلُّقًا قريبًا كالعِفّة والشجاعة، أو بعيدًا كالحكمة المفسَّرة بالتفسير المذكور، فإنه متعلقٌ بالعقل العملي. (منه رحمه الله).

(٣) * ولا محذور فيه، كما أن ما هو جزءٌ من الحكمة بهذا التفسير هو معرفة تحصيل العِفّة والشجاعة دون نفسهما، فتأمَّل يظهر لك جَلِيّة الحال. (منه رحمه الله).

وأنت تعلم أنه إذا فسّر الحكمة بالمعرفة المذكورة كان معرفة طريق تحصيله قسمًا منه لا نفسَ تحصيله.

ثم لا يصح تفسير الحكمة التي هي القِسم بالتوسط بين الجربزة والبلاهة، بل إن فُسِّرت بالتوسط بين الخمودِ[١] الذي هو البلادة وبين الانتقالِ على سبيل التطفُّر لَكان أقرب؛ فإنه طريق تحصيل معرفة حقائق الموجودات[٢].

(ارْزُقْنا الرِّضا بِالقَضاء) وهو طمأنينة النفس في أحكام الأقدار بسبب الانشراح بنور اليقين، وإنّه أصلُ كلِّ سعادةٍ وبهجةٍ كما ورد في الأخبار: «جعلَ اللهُ بحِكمته الرَّوحَ والفرحَ في الرِّضا واليقين»[٣].

وصاحب الرضا يبلغ إلى مقامٍ يصير مرارات القضاء حلوًا في مذاقه، كما قال ذو النون رحمه الله: «الرِّضا سرورُ القلب بمُرِّ القضاء»[٤].

وقال رُوَيم رحمه الله[٥]: «الرِّضا استقبالُ الأحكام بالرَّوْح».

---

(١) في (ر، ع): «الجمود».

(٢) * إشارة بذلك إلى أن تفسير الحكمة التي هي معرفة حقائق الموجودات بهذا التوسط على وجه المسامحة؛ فإنه طريق تحصيلها لا نفسها، ولكنّه أقرب من تفسيرها بالتوسط بين الجربزة والبلاهة. (منه رحمه الله).

(٣) رواه الطبراني في «المعجم الكبير» من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وفيه خالد ابن يزيد العمري وهو متهم بالوضع. انظر: «المعجم الكبير» للطبراني: (١٠: ٢١٥)، رقم الحديث (١٠٥١٤)، «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» للهيثمي: (٤: ٧١)، رقم الحديث (٦٢٩١).

(٤) نقله الأستاذ القشيري عن أبي الحسين النوري. انظر: «الرسالة القشيرية»: (٢: ٣٤٤).

(٥) أبو محمد رُوَيم بن أحمد، بغدادي من أجِلّة المشايخ، كان بالقرآن عالمًا، وبالمعاني عارفًا، وعلى الحقائق عاكفًا، وكان مُقرئًا فقيهًا على مذهب داود، مات سنة ثلاثٍ وثلاث مئة. انظر ترجمته في: «حلية الأولياء»: (١٠: ٢٩٦)، و«الرسالة القشيرية»: (١: ٨٥).

ولا يحصل ذلك إلا برفع الاختيار عن نفسه، ولذلك فسَّره جُنَيْدٌ قُدِّسَ سِرُّه برفع الاختيار.

ولا يمكن رفعُ الاختيار إلا بالاستغراق في شهود اختيار الله تعالى، ولذلك قال ابن عطاء رحمه الله[1]: «الرِّضا نظرُ العبدِ إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد؛ فإنّه اختار له الأفضل»[2].

والمراد باستحلاء مرارات القضاء استحلاؤها بحسب الرويّة والميل التابع لها لا بحسب الطبع، كما في الأدوية المُرّة النافعة، وربما يغلب حُكم الطوع الإرادي على الطبع فتزول كراهة الطبع أيضًا، وذلك شأنُ النفوس الخَيِّرة القوية على ضبطِ قُواها الجسمانية وتسخيرِها تحت قهرمان أوامر العقل القُدسي ونواهيه، حتى يصير مِطواعًا لها، سَلِسَ الانقياد، مسترسِلًا إليها من غير كُلفة، وكأنّه إليه أشار الحديث النبوي حيث قال: «أسلمَ شيطاني على يدي»[3].

(اجْعَل الفُتُوّةَ) وهي عبارة عن العدالة، وهي مستجمعةٌ لجميع الفضائل كما سبق، وهي في أصل اللغة: استواءُ الشخصِ في السنِّ وبلوغُه نهايةَ

---

(١) أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء، من كبار مشايخ الصوفية وعلمائهم، كان الخرّاز يُعظم شأنَه، وهو من أقران الجُنيد، وصحب إبراهيم المارستاني، مات سنة تسعٍ وثلاث مئة. انظر ترجمته في: «الرسالة القشيرية»: (١: ١٠٣).

(٢) نقل الأستاذ القشيري كلام رُوَيم والجنيد وابن عطاء ـ قَدَّس الله أسرارَهم ـ في رسالته. انظر: «الرسالة القشيرية»: (٢: ٣٤٤).

(٣) رواه مسلم من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما منكم من أحدٍ إلا وقد وُكِّلَ به قرينُه من الجِنّ». قالوا: وإيّاك يا رسول الله؟ قال: «وإيّاي، إلا أنّ الله أعانني عليه فأسلم، فلا يأمُرني إلا بخير». «صحيح مسلم»: (٤: ٢١٦٧) رقم الحديث (٢٨١٤).

النشوء[١]، فنُقِل إلى استوائه في الأخلاق وبلوغِه النهايةَ في معارج الفضائل.

(حِلْيَتَنا) فإنّها حِليةُ الرجال.

(والإشْراقَ) أي: إشراقَ الأنوار القُدسية على نفوسنا (سَبِيلَنا) إلى درك الكمالات، لا الاستظلال بظلال التعمُّلات الفكرية المشتملة على ثلاث شُعَبٍ هي الحدود الثلاثة، لا هي ظليلةٌ تدوم، ولا تُغني من اللهب؛ لهيب الشوق والطلب؛ فإنّ النفوس المشرقة في جوهرها لا ترضى بها ولا تسكن غُلّتها[٢].

(إنّكَ بِالجُودِ الأعَمِّ عَلَى العالَمِينَ مَنّان) بما يليق باستعداد كلِّ فرد.

(واللهُ تَعالَى خَيْرُ مَنْ أعان) في تحصيل المطالب.

(ولِرَسُولِهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ والتَّحِيّةُ والرِّضْوان) المصنف قُدِّسَ سِرُّه خَتم الرسالةَ بذكرِ الله تعالى والصلاةِ على من خُتِم به الرسالةُ كما افتتحها بهما، فجاءت بذلك وردِيّةَ المُفتتَح مِسْكيّةَ الختام، منضّدة[٣] على أحسنِ ترتيبٍ وأبلغِ نظام.

أقولُ وأنا الفقير إلى عفو ربّه الغنيّ، محمد بن أسعد بن محمد المدعو بـ«جلال الدين الصِّدِّيقيّ الدَّوّانِيّ»: هذا ما تيسَّر لي في شرح هذه اللمعة في أثناء عوائقَ شتَّى، وعلائقَ فوضى، مع ما عَمَّ الزمان، من اختلال الأمن والأمان، وما خصصت به من مهاجرةِ الأوطان، ومفارقةِ الخِلّان، وملازمةِ بيت الأحزان، وكآبةٍ تحاكي شأنَ شيخِ كنعان، من فُرقةِ أصحابٍ كانوا سَلْوَ[٤] حزني ونزهةَ خاطري، وهجرةِ أحبابٍ كانوا بمنزلة السواد لناظري، كُنّا

---

(١) في (ع): «النمو».

(٢) الغُلّة: حرارة العطش. يقال: غُلَّ: عَطِش أشدّ العطش. انظر: «المعجم الوسيط»: (٢: ٦٥٩)، مادة (غلل).

(٣) في (ص، ر، ف، ش): «منضَّدًا».

(٤) في الأصول الخطية: «سَلَا».

بمشاهدتهم قرير العين، فأصابنا الدهرُ بالعين، ونَعَقَ فيما بيننا غرابُ البَيْن، فانفصمَ[١] عِقْدُ صُحبتنا عن الانتظام، وفَرَّق بيننا أيدي نوائب الأيام.

شعر:

سَقَى اللهُ أيَّـامَ التواصُـلِ بَيْنَنـا ... ورَدَّ إلى الأوطانِ كُلَّ غَريبِ[٢]

فلا خَيْرَ في الدنيا بغَيْرِ تَواصُلٍ ... ولا عَيْشَ في العُقْبى بغَيْرِ حَبيبِ

هذا مع أنَّ الإعسارَ بَعْد اليسار، والإقلالَ عن الإكثار، وخُلُوَّ الديارِ والأقطار، عمّن يميز عن مصحَّفه[٣] الأحرار، ألزمَني الخمولَ والاستار، وعاقني عن مراجعة المطوَّلات، وتدقيق الفكر في المضايق والغامضات، وإجالة قِداح النظر في حلِّ المُعضِلات، فمَن وجد فيه هفوةً فليَقْبل معذرتي، وليُقِلْ عَثْرتي، وليَجُدْ بالإصلاح نُصحًا وإكرامًا، وليَكُنْ من الذين إذا مَرُّوا باللغو مَرُّوا كِرامًا، فإني مع ذلك معترفٌ بقصورِ باعي في هذه الصناعة، وقِلّةِ ذات يدي من هذه البضاعة.

وما ظنُّك بمَطالِبَ يَحارُ فيها أنظارُ الحكماء الكبار، ويختلف فيها أقوالُ أُولي الأيدي والأبصار، كيف يعتلي على مَراقيها وغاياتها مَن لمْ يتدرَّب في أوائل العلوم ومَباديها فضلًا عن نهاياتها؟!

وإنْ أخَّر اللهُ في الأجل، وساعد المقدورُ الأمل، وانتظم الحال، واجتمع البال، انتصبتُ لشرحٍ لـ«الإشراق»، تتنوَّر به الأحداق، ويتعطَّر بنَشْرِ أزهارِ أنوارِه الأوراق، واللهُ وَلِيُّ الطَّولِ والإفضال، وبيده تحقيقُ المَطالِب والآمال، والصلاةُ والسلامُ على

---

(١) في (ع): «فانقصم».

(٢) مذكور في «زهر الأكَم» لنور الدين اليوسي، ولم ينسبه إلى أحد، ولعله من شعر المحقق الدوّاني، والله أعلم. انظر: «زهر الأكَم في الأمثال والحِكَم» لنور الدين اليوسي (١ : ٢٥٩).

(٣) في (ف): «تصفحه».



القِدِّيسين، خصوصًا على سيِّدِنا سيِّدِ الكُلِّ في الكُلِّ، وآلِه وصحبِه أجمعين[(١)(٢)].

---

(١) * ختام نسخة المؤلف قَدَّس الله سِرَّه (المحفوظة بمكتبة آيا صوفيا): «وقع الفراغ لمؤلفه من نقله من مسودة الأصل إلى البياض بعد العشاء الآخرة من ليلة الخميس الحادي عشر من شهر شوال لسنة اثنتين وسبعين وثمان مئة بدار الموحدين (تبريز) في الزاوية المباركة المظفرية، شكر الله سعيَ بانيها السلطان السعيد (جهان شاه)، والحمد لله رب العالمين.
واتفق إمرار النظر على هذه النسخة وكتب بعض الحواشي وتصحيحها في الجملة في الحادي والعشرين من شوال، ختم بالإقبال، لسنة خمس وثمانين، وهذه السطور خط المصنف الفقير إلى الله تعالى محمد بن أسعد الصديقي الدوّاني، خصَّه الله بنَيل الأماني».
* ختام نسخة (راغب باشا): «نُجز تحريره بيمين مؤلفه بعد العشاء الآخرة من ليلة الخميس الحادي عشر من شهر شوال، ختم بالخير والإقبال، لسنة اثنتين وسبعين وثمان مئة الهجرية بدار الموحدين بـ(تبريز) في الزاوية المباركة المظفرية، شكر الله سعيَ بانيها السلطان السعيد المظفر (جهان شاه)، ورفع درجته في أعلى علِّيين، وكان نهضته إلى جانب (ديار بكر) في أوائل هذه السنة، ووقع هجوم الأعداء عليه واغتياله في الثالث عشر من ربيع الأول للسنة المذكورة، والله تعالى المسؤول أن يشيع الأمن والأمان في بلاده وعباده، إنه رؤوف رحيم».
* ختام نسخة (محمد عاصم): «تحريره بيمين مؤلفه بعد العشاء الآخرة من ليلة الخميس الحادي عشر من شهر شوال، ختم بالخير والإقبال، لسنة اثنتين وسبعين وثمان مئة الهجرية بدار الموحدين بـ(تبريز) في الزاوية المباركة المظفرية، شكر الله سعيَ بانيها السلطان السعيد المظفر (جهان شاه)، ورفع درجته في أعلى عِلِّيين، وكان منصبه إلى جانب (ديار بكر) في أوائل هذه السنة، ووقع هجوم الأعداء عليه واغتياله في الثالث عشر من ربيع الأول للسنة المذكورة، والله تعالى المسؤول أن يشيع الأمن والأمان في بلاده وعباده، إنه رؤوف رحيم».
* ختام نسخة (مجلس شوراى ملي): «تم تحريره بيمين مؤلفه في شهر شوال سنة اثنتين وسبعين وثمان مئة بدار الموحدين بـ(تبريز)».

(٢) وقع الفراغ من تحقيق هذا الكتاب النفيس والتعليق عليه وتصحيحه على يد أفقر العباد إلى ربِّه الغنيِّ، محمد بن رجب بن عليٍّ، حفَّه الله بلُطفه الخفيِّ، وذلك فجر يوم الجمعة المبارك، الموافق الثاني عشر من ربيع الآخر من شهور سنة ألف وأربع مئة واثنتين وأربعين من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل السلام وأزكى التحية.
وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ثبت المصادر والمراجع

- أبجد العلوم، للشيخ صديق حسن خان القِنَّوجي، ط. دار ابن حزم-بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٢م.
- اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهلليني)، للدكتور حربي عباس عطيتو، ط. دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، ط١، سنة ٢٠١٦م.
- إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي ﷺ، للعلامة برهان الدين إبراهيم بن حسن الكوراني، تحقيق: محمد رجب علي، ط. دار الإحسان - القاهرة، ط١، سنة ٢٠٢٠م.
- أثولوجيا أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها: عبد الرحمن بدوي، ط. انتشارات بيدار - قُم، ط٣، ١٤١٣هـ.
- إجازة نامه جلالية للفاضل المؤيدي (إجازة العلامة جلال الدين الدوّاني للفاضل عبد الرحمن المؤيدي)، مخطوط محفوظ بمكتبة راغب پاشا.
- الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، اعتنى به: محمد سامح، ط. دار ابن الجوزي - القاهرة، ط١، سنة ٢٠٠٦م.
- أحوال النفس (رسالة في النفس وبقائها ومعادها)، للشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله (ابن سينا)، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، ط. دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، سنة ٢٠١٩م.
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، لجمال الدين علي بن يوسف القفطي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٥م.
- الآداب العربية في شبه القارة الهندية، للدكتور زبيد أحمد، ترجمة وتعليق: عبد المقصود محمد شلقامي، ط. نهضة مصر، ط٢، بدون تاريخ.
- الإشارات والتنبيهات، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله (ابن سينا)، بشرح العلامة نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ط. دار المعارف، ط٣، بدون تاريخ.
- إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، للدكتور غلام حسين الإبراهيمي الديناني، ط. دار الهادي - بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٥م.

- **إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور**، لغياث الدين منصور بن محمد الدشتكي، تحقيق: علي أوجبي، ط. ميراث مكتوب - طهران، بدون تاريخ.
- **أصول الفلسفة الإشراقية**، للدكتور محمد علي أبو ريان، ط. مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط١، سنة ١٩٥٩م.
- **إظهار الحق**، للعلامة محمد رحمة الله بن خليل الرحمن الكيرانوي الهندي، تحقيق: ياسر سليمان، ط. المكتبة التوفيقية - القاهرة، بدون تاريخ.
- **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ«نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر»**، للشيخ عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني اللكنوي، ط. دار ابن حزم - بيروت، ط١، سنة ١٩٩٩م.
- **الأعلام**، لخير الدين بن محمود الزركلي، ط. دار العلم للملايين - بيروت، ط١٥، سنة ٢٠٠٢م.
- **أغاني شيراز (غزليات حافظ الشيرازي)**، تقديم: طه حسين، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، ط. المركز القومي للترجمة - القاهرة، سنة ٢٠٠٩م.
- **الأفق المبين**، للمحقق محمد باقر الأسترآبادي المعروف بـ(ميرداماد)، تحقيق: حامد ناجي أصفهاني، ط. ميراث مكتوب - طهران، سنة ١٣٩١هـ.
- **الاقتضاب في شرح أدب الكاتب**، لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السّيد البطليوسي، تحقيق: مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، ط. دار الكتب المصرية - القاهرة سنة ١٩٩٦م.
- **الألواح العمادية**، للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، (مطبوع ضمن مجموع المؤلفات الفلسفية والصوفية للسهروردي)، تحقيق: نَجَفْقُلي حبيبي، ط. منشورات الجمل - بيروت، ط١، سنة ٢٠١٤م.
- **أنموذج العلوم**، للعلامة المحقق جلال الدين الدوّاني، (مطبوع ضمن ثلاث رسائل للمحقق الدوّاني)، تحقيق: السيد أحمد تويسركاني، ط. مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ط١، سنة ١٤١١هـ.
- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، للشيخ محمد بن علي الشوكاني، ط. دار المعرفة - بيروت.
- **البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان**، لعماد الدين محمد بن محمد الأصفهاني، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط. المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٢م.
- **تاج العروس من جواهر القاموس**، لأبي الفيض محمد بن محمد الحسيني المعروف بـ(مرتضى الزَّبِيدي)، ط. دار الهداية، بدون تاريخ.

- **تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده (نزهة الأرواح وروضة الأفراح)**، للحكيم الإشراقي شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، ط. دار بيبليون - باريس، سنة ٢٠٠٧م.
- **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، للمستشرق هنري كوربين، راجعه وقدم له: موسى الصدر، ط. عويدات - بيروت، ط٢، سنة ١٩٩٨م.
- **تاريخ الفلسفة اليونانية**، للأستاذ يوسف كرم، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ٢٠١٧م.
- **تاريخ الفلسفة**، لفريدريك كوبلستون، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط. المركز القومي للترجمة، ط١، سنة ٢٠٠٢م.
- **تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية**، للعلامة قطب الدين الرازي، وبذيله حاشية السيد الشريف الجرجاني، ط. المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط١، سنة ٢٠١٣م.
- **التحفة الشاهية في علم الهيئة**، للعلامة قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي، مخطوط محفوظ بمكتبة مجلس شوراي ملي.
- **التذكرة في علم الهيئة**، للعلامة المحقق نصير الدين الطوسي، مع دراسة لإسهامات الطوسي الفلكية، دراسة وتحقيق: عباس محمد حسن سليمان، ط. دار سعاد الصباح - الكويت، ط١، سنة ١٩٩٣م.
- **التعريفات**، للسيد الشريف الجرجاني، تحقيق وزيادة: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط. دار النفائس - بيروت، ط٣، سنة ٢٠١٢م.
- **تعليقات السيد جمال الدين الأفغاني على «شرح العقائد العضدية»**، للمحقق جلال الدين الدواني، (مطبوع ضمن الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني)، تحقيق: محمد عمارة، ط. دار السلام - القاهرة، ط١، سنة ٢٠١٦م.
- **التعليقات**، للشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله (ابن سينا)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط. الدار الإسلامية - بيروت، بدون تاريخ.
- **تفسير الراغب الأصفهاني**، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بـ(الراغب الأصفهاني)، تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني، ط. كلية الآداب - جامعة طنطا، ط١، سنة ١٩٩٩م.
- **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣، سنة ١٤٢٠هـ.

- **التلويحات اللوحية والعرشية**، للشيخ الإلهي شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، (العلم الثالث)، (مطبوع ضمن مجموعة مصنفات السهروردي في الحكمة الإلهية، المجلد الأول)، تحقيق: هنري كوربين، ط. مطبعة المعارف - إستانبول، سنة ١٩٤٥م.
- **التلويحات اللوحية والعرشية**، للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، بشرح عز الدولة سعد بن منصور المعروف بـ(ابن كمونة)، تحقيق: نَجَفْقُلي حبيبي، ط. ميراث مكتوب - طهران، سنة ٢٠١٢م.
- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، للشيخ مصطفى عبد الرازق، ط. مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، سنة ٢٠١٤م.
- **التنقيحات في أصول الفقه**، لشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، تحقيق: عياض بن نامي السلمي، ط. دار مكتبة الرشد - الرياض، ط١، سنة ٢٠٠٦م.
- **ثلاثة حكماء مسلمين**، للدكتور سيد حسين نصر، ط. دار النهار للنشر - بيروت، ط٢، سنة ١٩٨٦م.
- **الجمع بين رأيي الحكيمين**، لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، تحقيق: ألبير نصري نادر، ط. دار المشرق - بيروت، ط٢، بدون تاريخ.
- **حاشية السيد الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار**، ط. دار الطباعة العامرة، سنة ١٢٧٧هـ.
- **حاشية العلامة حسن العطار الصغرى على شرح مقولات السجاعي**، وبذيله حاشية الشيخ محمد حسنين العدوي، ط. المطبعة العامرة العثمانية - القاهرة، سنة ١٣١٣هـ.
- **حاشية العلامة حسن العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي**، ط. دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.
- **حاشية العلامة محمد بخيت المطيعي على شرح الخريدة البهيّة لسيدي أحمد الدردير**، ط. المكتبة الأزهرية للتراث، سنة ٢٠٠٨م.
- **حاشية العلامة مير زاهد الهروي على شرح المواقف**، مخطوط محفوظ بمكتبة مجلس شوراي إسلامي - إيران.
- **حاشية المحقق إسماعيل الكلنبوي على شرح الجلال الدوّاني على العقائد العضدية**، وبهامشه حاشيتا المحققينِ المرجاني والخلخالي، ط. در سعادت - تركيا، سنة ١٣١٦هـ.
- **حكمة الإشراق**، للشيخ الإلهي شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، بشرح العلامة قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي، تحقيق: عبد الله نوراني، مهدي محقق، ط. مؤسسة مطالعات إسلامي - طهران، سنة ١٣٨٠هـ.

-حكمة الإشراق، للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، مراجعة وتقديم: إنعام حيدورة، ط. دار المعارف الحكمية، ط١، سنة ٢٠١٠م.
-حكمة العين، لنجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني، بشرح شمس الدين محمد بن مباركشاه المعروف بـ(ميرك البخاري)، وحواشي السيد الشريف الجرجاني، ط. المطبعة الكريمية - قزان، سنة ١٣١٩هـ.
-الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم الإلهي صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٤، سنة ١٩٩٠م.
-حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، ط. دار السعادة - القاهرة، بدون تاريخ.
-دراسات في الفلسفة الإسلامية، للدكتور عباس محمد حسن سليمان، ط. دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، سنة ٢٠١٨م.
-دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية وآثار رجالها، للأستاذ عبده الشمالي، ط. دار صادر - بيروت، ط٥، سنة ١٩٧٩م.
-الدرر المنتثرة من الأحاديث المشتهرة، للحافظ جلال الدين السيوطي، (مطبوع على هامش الفتاوى الحديثية للعلامة شهاب الدين بن حجر الهيتمي)، ط. دار الفكر - بيروت، بدون تاريخ.
-دستور العلماء «جامع العلوم في اصطلاحات الفنون»، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، تعريب: حسن هاني، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٠م.
-دفاعًا عن القرآن ضد منتقديه، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ترجمة: كمال جاد الله، تقديم وتعليق: محمد عمارة، (هدية مجلة الأزهر، عدد شهر رجب سنة ١٤٣٦هـ).
-دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري، للدكتور محمد البهي، (مطبوع ضمن الكتاب التذكاري عن شيخ الإشراق)، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، سنة ١٩٧٤م.
-ديوان شيخ الإشراق شهاب الدين السُّهْرَوردي، تحقيق: أحمد مصطفى الحسين، ط. دار بيبليون - باريس، بدون تاريخ.
-الرد على من قال بفناء الجنة والنار، للشيخ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بـ(ابن تيمية)، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، ط. دار بلنسية - الرياض، ط١، سنة ١٩٩٥م.

- **رسالة الأجوبة المصرية عن الأسئلة التونسية**، للشيخ محمد بخيت المطيعي، ط. الدار المالكية - تونس، ط١، سنة ٢٠١٤م.
- **الرسالة الزوراء والتعليقات عليها**، للعلامة المحقق جلال الدين الدوّاني، ط. المطبعة الحسينية المصرية - القاهرة، ط١، سنة ١٣٢٦هـ.
- **رسالة صفير سيمرغ**، لشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، ترجمة وتعليق: عادل محمود بدر، (مطبوع ضمن الرسائل الصوفية للسهروردي)، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ط١، سنة ٢٠٠٧م.
- **الرسالة القشيرية**، للأستاذ أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، ط. دار المعارف - القاهرة، بدون تاريخ.
- **رسالة پرتونامه**، لشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، (مطبوع ضمن مجموعة الرسائل الفارسية لشيخ الإشراق السهروردي)، تحقيق: سيد حسين نصر، تقديم: هنري كوربين، ط. پـژبشكاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي - طهران سنة ١٣٧٣هـ.
- **رسالة في أفعال العباد**، للعلامة المحقق جلال الدين الدوّاني، اعتناء: نزار حمادي، ط. مركز العلامة ابن عرفة للتكوين في العلوم الإنسانية.
- **رسالة في علم الكلام**، للعلامة أثير الدين الأبهري، تحقيق: محمد أكرم أبو غوش، ط. دار النور المبين - عمّان، ط١، سنة ٢٠١٢م.
- **رسالتان في التصور والتصديق**، للعلامة قطب الدين الرازي وصدر الدين الشيرازي، ويليهما: شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق، للعلامة محمد مير زاهد بن محمد أسلم الهروي، تحقيق: مهدي شريعتي، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٤م.
- **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، للحكيم الإشراقي شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، تحقيق: محمد نجيب كوركون، ط. دار صادر - بيروت، مكتبة الإرشاد - إستانبول، ط٢، سنة ٢٠٠٧م.
- **الرسائل الصوفية**، لشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، ترجمة وتعليق: عادل محمود بدر، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، سنة ٢٠٠٧م.
- **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، للعلامة أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدّة، ط. دار السلام - القاهرة، ط١١، سنة ٢٠١٨م.

- **شرح الإشارات والتنبيهات**، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: علي رضا نجف زاده، ط. انجمن آثار ومفاخر فرهنگي - طهران، سنة ١٣٨٣هـ.
- **شرح الأصول الخمسة**، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسدآبادي، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط. مكتبة وهبة - القاهرة، ط٢، سنة ٢٠١٠م.
- **شرح السيد عبد الوهاب الآمدي على «الرسالة الولدية» في آداب البحث والمناظرة**، للعلامة محمد المرعشي المعروف بـ«ساچقلي زاده»، ويليه: شرح العلامة محمد بن حسين البهتي المعروف بمنلا عمر زاده، ط. دار البصائر - القاهرة، ط١، سنة ٢٠١٦م.
- **شرح العقائد العضدية**، للعلامة المحقق جلال الدين الدوّاني، ومعه: حواشي الكلنبوي والمرجاني والخلخالي، ط. در سعادت - تركيا سنة ١٣١٦هـ.
- **شرح تجريد العقائد**، للفاضل علاء الدين علي بن محمد القوشچي، تحقيق: محمد حسين الزارعي، ط. انتشارات رائد - قُم، ط١، سنة ١٣٩٣هـ.
- **شرح حكمة الإشراق**، للحكيم الإشراقي شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، تحقيق: حسين ضيائي تربتي، ط. مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي - طهران، سنة ١٣٧٢هـ.
- **شرح قاضي مير على الهداية**، للفاضل حسين بن معين الدين الميبذي، ط. الحاج حسين أفندي، سنة ١٣١٣هـ.
- **شرح كلِّيات القانون «التحفة السعدية»**، للعلامة قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي، مخطوط محفوظ بمكتبة آيا صوفيا.
- **شرح مقامات الحريري**، لأبي العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢، سنة ٢٠٠٦م.
- **الشفاء**، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله (ابن سينا)، تصدير: إبراهيم مدكور، تحقيق: نخبة من العلماء، ط. مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قُم، ط٢، سنة ٢٠١٢م.
- **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، للعلامة طاشكبري زاده، ويليه: العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، ط. دار الكتاب العربي - بيروت.
- **شيخ الإشراق**، للدكتور سيد حسين نصر، (مطبوع ضمن الكتاب التذكاري عن شيخ الإشراق)، إشراف وتقديم: إبراهيم مدكور، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، سنة ١٩٧٤م.

- الصحاح «تاج اللغة وصحاح العربية»، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، ط. دار العلم للملايين - بيروت، ط٤، سنة ١٩٨٧م.

- الصحف اليونانية أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله، للدكتور عثمان يحيى، (مطبوع ضمن الكتاب التذكاري عن شيخ الإشراق)، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، سنة ١٩٧٤م.

- صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، ط. طوق النجاة، ط١، سنة ١٤٢٢هـ.

- صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ط. دار مكتبة الحياة - بيروت.

- العقيدة النظامية، لأبي المعالي عبد الملك الجويني (إمام الحرمين)، تحقيق: محمد الزبيدي، ط. دار سبيل الرشاد، دار النفائس - بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٣م.

- علم آداب البحث والمناظرة (منهج البحث العلمي الإسلامي)، للدكتور محمد ذنون يونس الفتحي، ط. دار الفتح - عمّان، ط٢، سنة ٢٠١٨م.

- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للشيخ محمود بن أحمد بن موسى المعروف بـ(بدر الدين العيني)، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لأبي العباس أحمد بن القاسم (ابن أبي أصيبعة)، تحقيق: نزار رضا، ط. دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون تاريخ.

- الفائق في أصول الدين، لركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، تحقيق وتعليق: فيصل بدير عون، ط. دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة، سنة ٢٠١٠م.

- الفتوحات المكية، للشيخ الأكبر والنور الأبهر محيي الدين بن العربي، قرأه وقدم له: نواف الجرّاح، ط. دار صادر - بيروت، بدون تاريخ.

- الفلسفة الإشراقية عند صدر الدين الشيرازي، للدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، ط. مجلس حكماء المسلمين - أبو ظبي، ط١، سنة ٢٠٢٠م.

- الفلسفة الإلهية عند أثير الدين الأبهري (دراسة وتحقيق مخطوط الهداية في الحكمة)، للدكتور عباس محمد حسن سليمان، ط. دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، ط١، سنة ٢٠٠٣م.

- **القاموس المحيط**، لمجد الدين الفيروزآبادي، ط. مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٨، سنة ٢٠٠٥م.
- **القانون في الطب**، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله (ابن سينا)، تحقيق: محمد أمين الضناوي، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، سنة ١٩٩٩م.
- **القول المفيد في علم التوحيد**، للعلامة محمد بخيت المطيعي، (وهو شرح على منظومة «وسيلة العبيد» للشيخ محمد الإمام الطاهري)، ط. دار البصائر - القاهرة، ط١، سنة ٢٠٠١م.
- **الكاشف «الجديد في الحكمة»**، لعز الدولة سعد بن منصور المعروف بـ(ابن كمونة)، دراسة وتحقيق: حميد مرعيد الكبيسي، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - الجمهورية العراقية، سنة ١٩٨١م.
- **الكتاب المقدس**، ط. بورغندي - فرنسا، سنة ١٩٨٨م.
- **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**، للعلامة محمود بن عمر الزمخشري، ط. دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، سنة ١٤٠٧هـ.
- **كشف التمويهات في شرح الإشارات والتنبيهات**، للإمام النظّار سيف الدين الآمدي، ومعه دراسة بعنوان: جدل الفلسفة السينوية بين الرازي والآمدي، دراسة وتحقيق: عيسى ربيح جوابرة، ط. دار الفتح - عمّان، ط١، سنة ٢٠١٥م.
- **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، لأبي الفداء إسماعيل ابن محمد العجلوني، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط. المكتبة العصرية - صيدا - بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٠م.
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، للشيخ مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بـ(كاتب چلبي) و(حاجي خليفة)، ط. مكتبة المثنى - بغداد، سنة ١٩٤١م.
- **الكشف عن مشكلات الكشّاف**، للعلامة سراج الدين عمر بن عبد الرحمن الفارسي القزويني، مخطوط محفوظ بمكتبة راغب باشا.
- **الكليات**، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، ط. مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون تاريخ.
- **الكُنى والألقاب**، للشيخ عباس القُمّي، ط. مكتبة الصدر - طهران.
- **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، للشيخ نجم الدين محمد بن محمد الغزي، تحقيق: خليل المنصور، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، سنة ١٩٩٧م.

-لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم (ابن منظور الإفريقي)، ط. دار صادر - بيروت، ط٣، سنة ١٤١٤هـ.

-المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط. دار الكتاب العربي - بيروت، ط١، سنة ١٩٩٠م.

-المباحثات، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله (ابن سينا)، تحقيق: محسن بيدارفر، ط. انتشارات بيدار - قُم، ط١ سنة ١٤١٣هـ.

-المُثُل العقلية الأفلاطونية، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي، ط. وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، بدون تاريخ.

-مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، ط. مكتبة القدسي - القاهرة، سنة ١٩٩٤م.

-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، للإمام فخر الدين الرازي، وبذيله: تلخيص المحصل، للعلامة نصير الدين الطوسي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط. المكتبة الأزهرية للتراث، سنة ٢٠١٧م.

-المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل المعروف بـ(ابن سِيده)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٠م.

-مدخل إلى التصوف الإسلامي، للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ط. دار الثقافة - القاهرة، ط٣، بدون تاريخ.

-مذكرة في علم المنطق، للشيخ عبد الرحمن مصطفى سالم، تحقيق: أحمد الشاذلي الأزهري، ط. دار الرواق الأزهري - القاهرة، ط١، سنة ٢٠١٧م.

-مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، لصفي الدين البغدادي، ط. دار الجيل - بيروت، ط١ سنة ١٤١٢هـ.

-المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، سنة ١٩٩٠م.

-المستطرف في كل فن مستظرف، لأبي الفتح شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي، ط. عالم الكتب - بيروت، ط١، سنة ١٤١٩هـ.

-مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط. مؤسسة الرسالة، ط١، سنة ٢٠٠١م.

- **المشارع والمطارحات**، للشيخ الإلهي شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، (العلم الثالث)، (مطبوع ضمن مجموعة مصنفات السهروردي في الحكمة الإلهية، المجلد الأول)، تحقيق: هنري كوربين، ط. مطبعة المعارف - إستانبول، سنة ١٩٤٥م.
- **المشارع والمطارحات**، للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، (العلم الثاني)، مخطوط محفوظ بمكتبة الفاتح.
- **المطالب العالية من العلم الإلهي**، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط. المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط١، سنة ٢٠١٣م.
- **المعالم في أصول الدين**، للإمام فخر الدين الرازي، بشرح العلامة شرف الدين عبد الله بن محمد (ابن التلمساني)، تحقيق: نزار حمادي، ط. دار مكتبة المعارف - بيروت، ط١، سنة ٢٠١١م.
- **المعجم الأوسط**، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ط. دار الحرمين - القاهرة، بدون تاريخ.
- **المعجم الكبير**، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط. مكتبة ابن تيمية - القاهرة ط٢، بدون تاريخ.
- **معجم التاريخ**، التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، إعداد: علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، ط. دار العقبة - قيصري، ط١، سنة ٢٠٠١م.
- **معجم الفلاسفة**، للأستاذ جورج طرابيشي، ط. دار الطليعة - بيروت، ط٣، سنة ٢٠٠٦م.
- **المعجم الفلسفي**، للدكتور جميل صليبا، ط. الشركة العالمية للكتاب - بيروت، سنة ١٩٩٤م.
- **المعجم الوجيز**، إعداد: مجمع اللغة العربية، ط. مجمع اللغة العربية، سنة ١٩٩٣م.
- **المعجم الوسيط**، إعداد: مجمع اللغة العربية، ط. دار الدعوة، بدون تاريخ.
- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، للعلامة طاشكبري زاده، ط. دار الكتب العلمية - بيروت ط١ سنة ١٩٨٥م.
- **مقالات الكوثري**، للشيخ العلامة محمد زاهد الكوثري، ط. المكتبة التوفيقية - القاهرة، بدون تاريخ.
- **المنصص في شرح الملخص**، لنجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني، وهو شرح على «الملخص» في المنطق والحكمة للإمام فخر الدين الرازي، مخطوط محفوظ ضمن مجموعة «فاضل أحمد» بمكتبة كوبريلي.

.المواقف، للعلامة عضد الدين الإيجي، بشرح السيد الشريف الجرجاني، ومعه: حاشيتا السيالكوتي والجلبي، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، سنة ١٩٩٨م.

.الموجز في الطب، لعلاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي المتطبب المعروف بـ(ابن النفيس)، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مراجعة: الدكتور أحمد عمار، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة، سنة ٢٠١٠م.

.الموضوعات، للحافظ جمال الدين عبد الرحمن بن علي المعروف بـ(ابن الجوزي)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط. المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة، ط١، سنة ١٩٦٦م.

.النجاة (في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية)، للشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله (ابن سينا)، تحقيق: ماجد فخري، ط. دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ط١، سنة ١٩٨٥م.

.نشر الطوالع، للعلامة محمد المرعشي (ساجقلي زاده)، وهو شرح على «طوالع الأنوار» للقاضي ناصر الدين البيضاوي، ط. مكتبة القدس ـ القاهرة، ط١، سنة ٢٠١٦م.

.نظرية الفيض في فلسفة أفلوطين وانتقالها إلى العالم الإسلامي، للدكتور حربي عباس عطيتو، (بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية).

.نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، للشيخ علي جابر، ط. دار المعارف الحكمية، ط١، سنة ٢٠٠٤م.

.النكت والعيون «تفسير الماوردي»، لقاضي القضاة أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: السيد بن عبد المقصود، ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت.

.نهاية الحكمة، للسيد محمد حسين الطباطبائي، تصحيح وتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، ط. مؤسسة النشر الإسلامي ـ قُم ط٤ سنة ١٤٢٨هـ.

.النور السافر عن أخبار القرن العاشر، للشيخ محيي الدين عبد القادر العيدروس، ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، سنة ١٤٠٥هـ.

.الهداية، للعلامة أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري، تحقيق: عبد الحميد التركماني، ط. دار الرياحين ـ بيروت، ط١، سنة ٢٠١٩م.

.هدى الناظرين في شرح تهذيب الكلام، للشيخ طه بن أحمد السنندجي الكوراني، تحقيق: صلاح محمود أحمد، طاهر حسين طاهر، ط. مكتبة أمير ـ كركوك، دار ابن حزم ـ بيروت، ط١ سنة ٢٠١٩م.

- **هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين)**، تصنيف: إسماعيل پاشا البغدادي، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ.
- **هياكل النور**، لشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، تقديم وتحقيق: محمد علي أبو ريان، مطبوع مع «ديوان شيخ الإشراق»، ط. دار بيبليون - باريس، بدون تاريخ.
- **هياكل النور**، لشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، ط. السعادة - القاهرة، ط١، سنة ١٣٣٥هـ.
- **الواردات والتقديسات**، لشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي، مخطوط محفوظ بمكتبة آيا صوفيا.
- **الوافي بالوفيات**، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة ٢٠٠٠م.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأبي العباس أحمد بن محمد المعروف بـ(ابن خَلّكان)، تحقيق: إحسان عباس، ط. دار صادر - بيروت، ط١، سنة ١٩٩٤م.



فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة